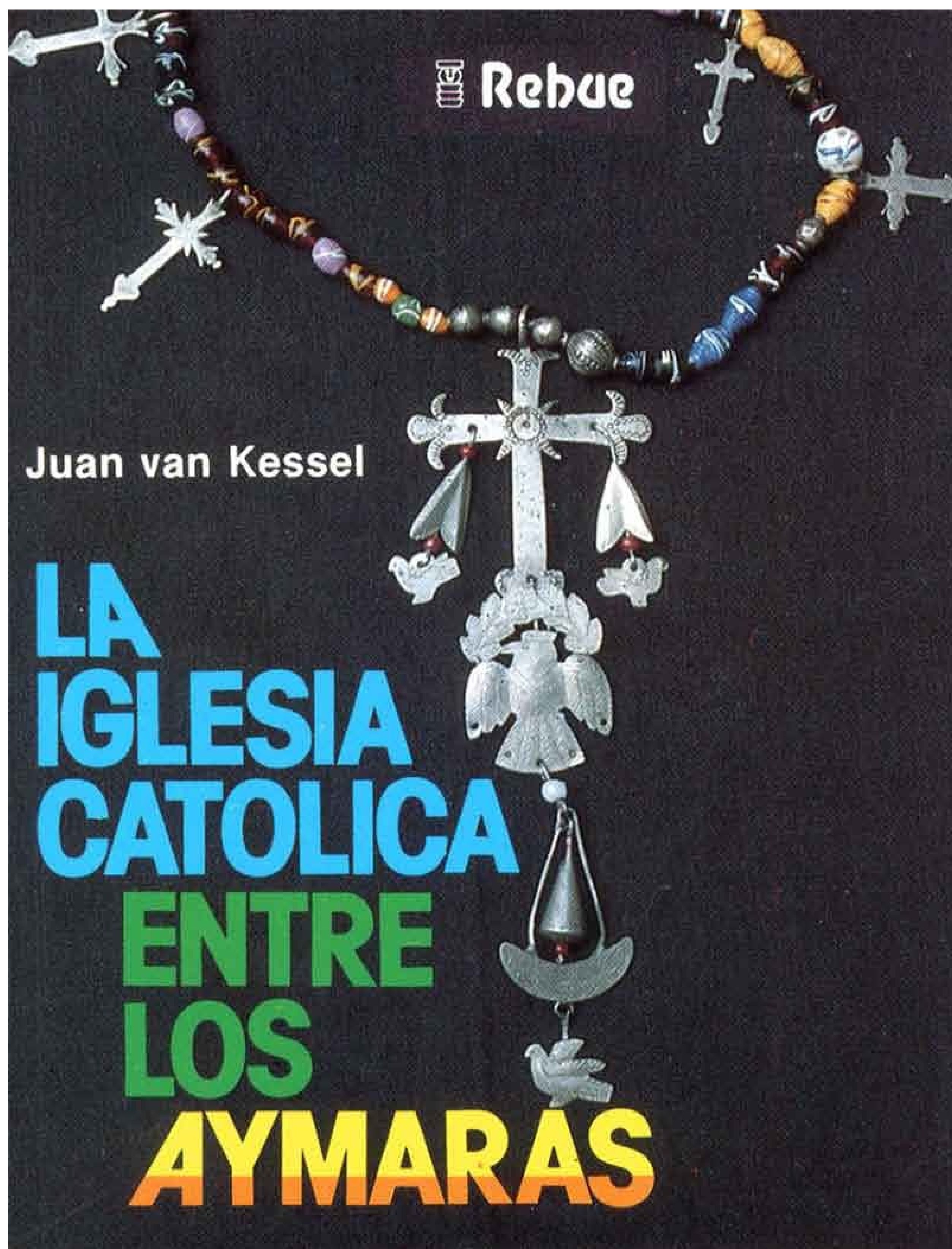


LA IGLESIA CATÓLICA

ENTRE LOS AYMARAS

Dr. J. van Kessel

REHUE - SANTIAGO, CHILE

CONTENIDO

Prólogo

¡INCULTURACION, desde Vaticano II un concepto universal

y un programa; COLONIALISMO RELIGIOSO, desde hace siglos un

reproche y una culpa! La presente publicación del Dr. Juan van Kessel

MSF nos hace comprender nueva y más profundamente el programa y

deplorar nuestra deficiencia.

Lo que me cautiva en el libro es el talento de la descripción detallada, que con paciencia y oficio extrae las capas más profundas de la religiosidad aymara. Y lo que me llena de respeto y admiración es la integridad de vida, que durante esta expedición en tierra aymara, se asoma ante nuestros ojos; mientras que en la cultura occidental hemos analizado y fraccionado todo en parcelas, que más bien la totalidad del hombre en vez de promoverla.

¡Exaltamos el descubrimiento de América y nos preparamos a fiestas grandiosas! Un libro como el presente, además de otras publicaciones del autor, contribuyen al auténtico descubrimiento del continente, al mismo tiempo que nos señalan un compromiso de honor, el de proteger lo que hemos podido descubrir.

Sería una prueba de dejadez irresponsable y en ningún caso el cumplimiento de un compromiso de honor, depositar cuidadosamente toda esta riqueza en un museo. El libro, con toda sinceridad, no opta por la imparcialidad. Es un mérito, y no el menor, del Dr. Juan van Kessel MSF, que se presente en nombre de los Aymaras con un mensaje para nuestra querida Iglesia, que no solamente tiene la misión de ceder la palabra a toda raza y lengua, sino también de escucharla para su propia salvación.

Drs. F.J. van de Viel MSF

Superior Provincial Holanda

Introducción

En este estudio enfocamos a la Iglesia, inicialmente, desde la perspectiva del sociólogo. Como tal la percibimos como un régimen religioso que -al lado del régimen político- define sus propios fines y persigue sus propias estrategias; que dispone de sus recursos humanos y materiales y que encuentra regímenes competidores en su camino.

En los capítulos 5 y 6, en cambio, nos colocamos en una perspectiva diferente. Trataremos de la Iglesia en su calidad teológica, como Cuerpo Místico de Cristo y realidad sacramental, la misma que comprende el todo orgánico de jerarquía, clero y laicos y -que se autodefine y se concibe como realidad radicalmente religiosa y sobrenatural, pero siempre encamada en estructuras históricas y sociales.

Un régimen religioso definimos con Bax como: “una constelación formalizada e institucionalizada de interdependencias humanas de variable rigor, que es legitimada por ideas religiosas y propagada por especialistas religiosos”. Bax agrega que: “Regímenes religiosos son constelaciones de poder y como tales podemos compararlos con otras constelaciones. Regímenes religiosos son también constelaciones políticas. Esto implica entre otras cosas, la formulación de ideologías y la elaboración de tácticas y estrategias de ‘cómo luchar y cómo ganar’

confrontaciones, encuentros y colisiones” (Bax, 1987,2).

Durante la época colonial, la atención pastoral brindada por la Iglesia a las comunidades andinas de Tarapacá, este rincón perdido en la diócesis de Arequipa, siempre ha sido mínimo, aunque las “campañas de erradicación de idolatría” las alcanzaron también y dejaron una huella de sangre, cenizas y ruinas. El Carmelita Antonio Vásquez de Espinoza, se quejó en 1618 del abandono en que vivían estos aymaras “que no han visto prelado y que por no ir tan lejos a Arequipa n o se casan.... Bauticé muchos de edad crecida y mujeres paridas y muchachos

de mucha edad”. (Vásquez de Espinoza, 1969 (1627)347). El mismo Espinoza reprimió la idolatría duramente en Tarapacá, Arica y toda la diócesis de Arequipa.

En el siglo 18, la atención pastoral en la provincia de Tarapacá no se intensificó mucho. Prueba de esto son los largos períodos de “sede vacante” de las llamadas doctrinas de Sibaya y Camiña, y las rapidísimas sucesiones de curas titulares de las parroquias de Pica y del pueblo de Tarapacá. Sin embargo, éste ha sido el siglo en que el régimen eclesiástico se demostró más eficaz en la zona imponiéndole sus reglas administrativas con firmeza y logrando un funcionamiento

muy razonable del aparato litúrgico-parroquial con la asistencia de cantores, fabriqueros y demás funcionarios laicos de menor rango.

En este siglo, los recursos personales y los ingresos de la Iglesia eran mucho mayores que en el siglo siguiente, en que la Iglesia peruana tuvo que ceder tanto de sus recursos y posición privilegiada, que su régimen en zonas tan marginales como Tarapacá perdió mucho de su vigencia para llegar hasta el virtual colapso después de la conquista chilena en 1879. Desde entonces fue restaurado o reedificado el régimen eclesiástico en Tarapacá, pero esta vez centrado en la franja salitrera y su capital, Iquique. Para su comprensión es necesario ver los hechos locales en el contexto de la historia más general del régimen eclesiástico peruano-chileno. A esto se dedica el primer capítulo.

El problema contemporáneo del difícil ajuste entre el régimen eclesiástico de Tarapacá y su clientela andina problema que nos interesa sobre todo en este trabajo es la consecuencia de varios factores históricos. Los podemos agrupar en cinco: 1) la Conquista, que abrió el paso a una nueva época pero que fue altamente destructiva para la organización social y económica de la comunidad aymara y su sistema cultural; 2) las campañas erradicadoras de idolatrías, sumamente traumatizantes para la comunidad; 3) la ubicación marginal de Tarapacá, durante la Colonia, la que permitía a los aymaras refugiarse en una relativa clandestinidad

y reorganizar su cosmovisión religiosa; 4) la emergencia de una nueva religiosidad sincrética, plasmada en el catolicismo andino en que se cruzaron la cultura aymara y la ibérica; 5) finalmente, la confluencia de este sincretismo andino, de alta potencialidad y gran riqueza simbólico-ritual, con las corrientes chilenizantes, o modernizantes,

representadas en los regímenes eclesiástico y político del último siglo. Estos factores históricos definen el problema señalado y no pueden ser excluidos de este estudio.

El difícil ajuste entre la Iglesia y la feligresía aymara se expresa a nivel teórico-teológico en el problema del ajuste entre ortodoxia y sincretismo, ambos igualmente indispensables para una auténtica catolicidad de la Iglesia Católica. A nivel político se expresa en el problema de la convivencia justa y digna para los aymaras, como minoría étnica y depositaria de una cultura andina particular, al interior de la República y sociedad de Chile.

Con reflexiones sobre estos problemas quisiéramos aportar a las manifestaciones que por doquier se preparan para recordar medio milenio de presencia de la Iglesia Católica en el continente americano. Esperamos que, entre chilenos, el análisis histórico y, entre católicos,

la reflexión, pastoral tengan frutos de un auténtico servicio al pueblo aymara, el mismo que se esfuerza por mantener viva la conciencia de su identidad étnica, histórica y cultural, para sobrevivir así en Chile como nación original, autóctona y para ser recibida en la Iglesia Católica como variante irremplazable del cristianismo, indispensable para la catolicidad de la misma.

1. 1 Desarrollo histórico

1.1.1 La Conquista: las bases del régimen eclesiástico colonial.

El régimen eclesiástico colonial se vino estructurando apoyado en el Real Patronato, para asumir la tarea de la cristianización de indios y la extirpación de idolatrías, y dotado con fuertes recursos jurídicos, coactivos y económicos.

El Código de Derecho Canónico define el Patronato como “la suma de privilegios, con algunas cargas, que compiten por concesión de la Iglesia a los fundadores católicos de la iglesia, capilla o beneficio, o también a aquellos que tienen una causa común con ellos1. La aplicación histórica más notable y duradera de ese derecho fue el Regio Patronato Indiano, que rigió las relaciones entre el Estado y la Iglesia por varios siglos, y aún después de consumada la Independencia del Perú.

La reconquista de Granada, que marco el ocaso del poder musulmán en España, no fue solamente una victoria de los Reyes Católicos, sino que fue considerado un triunfo para la Iglesia. Roma había seguido con mucho interés la guerra contra los musulmanes y cuando llegó la feliz noticia de la caída de Granada, la alegría del Papa Inocencio VIII fue inmensa. El rey Fernando recibió como recompensa a sus esfuerzos y los de su esposa Isabel, el Patronato sobre la iglesia de Granada. Este patronato servirá de base para delinear el que habrá de establecerse en las futuras iglesias hispanoamericanas. Hasta cuatro bulas papales cabe registrar en la génesis del patronato americano.

1. Bula Inter caetera, de Alejandro VI (1493); se encarga oficialmente a la monarquía hispánica la conversión del Nuevo Mundo;

2. Bula Eximiae devotionis (I), de la misma fecha: recalca la concesión a los Reyes Católicos de las mismas gracias y privilegios que en otra ocasión había concedido la Santa Sede a Portugal-,

3. Bula Eximiae devotionis (II), de Alejandro VI, (150 1): concesión de los diezmos para que el Estado pueda sufragar los gastos de la evangelización;

4. Bula Universalis Ecclesiae, de Julio II (1508): la concesión explícita del derecho de Patronato a los reyes de España y sus sucesores.

Los cuatro documentos señalados convergen en una sola finalidad:

la evangelización de los nuevos pueblos descubiertos; y tienen un único ejecutor: la Corona.

El Patronato incluía el derecho de la Corona a percibir los diezmos, el de presentación de todos los beneficios eclesiásticos (desde obispos a curas) y el de erigir nuevas diócesis y curatos, señalar sus límites o modificar los existentes. Los reyes fueron gradualmente tomando conciencia del Patronato como un derecho adquirido, que permitió una situación de subordinación de las iglesias hispanoamericanas al poder civil. Las relaciones de aquellas con la Iglesia de Roma no se efectuaban directamente, ni a través de nuncios papales (que no existían en los nuevos territorios), sino mediante el recurso a Madrid.

El Patronato impidió la intervención directa de Roma en los asuntos misioneros y organizativos de la Iglesia colonial y causó no pocos conflictos entre la autoridad eclesiástica y la civil, y permitió una excesiva intromisión en el gobierno interno de la Iglesia. Así, el virrey Toledo (1569-158 l), siguiendo instrucciones de Felipe 11 (15 5 6- 159 8), tenía el derecho de urgir a los obispos del Perú la visita de sus diócesis y la celebración periódica de sínodos y concilios.

Efectos del Real Patronato fueron: el regalismo, la burocratización

del clero y la incorporación de autoridades eclesiásticas al engranaje político. De esta dependencia tendían a quedar más o menos exentas las órdenes religiosas por su propia índole: los religiosos obedecían a sus superiores generales que tenían sede en Roma. Pero el poder civil supo penetrar de algún modo también en ese sector, nombrando para cada orden religiosa un delegado con residencia en Madrid.

A pesar de la posición dependiente de la Iglesia por la institución del Patronato, ella gozaba de una posición jurídica muy fuerte, basada en el Fuero Eclesiástico. Este privilegio permitía que un caso criminal contra un clérigo o un caso civil que incluía un clérigo, se trataba exclusivamente, ante los tribunales eclesiásticos.

El Fuero, como recurso jurídico, junto con la Santa Inquisición, como recurso jurídico-coactivo, y el derecho al Diezmo, como recurso económico, transformaban a clérigos y religiosos en una clase privilegiada. Por el Real Patronato, la Corona se ganó el fiel apoyo de la Iglesia a su política, para contrapesar al poder criollo y proteger a la casta más débil, los Indios.

Esta posición aseguró un gran poder en manos de la Iglesia colonial. Según las instrucciones de la Corona, los religiosos tenían que investigar las regiones de indios recién conquistadas y decidir con el gobernador si, y en qué términos, los indígenas serían repartidos entre

los encomenderos. De allí su título de “Protectores de Indios” (Tibesar, 1953,35). En resumidas cuentas, durante toda la Colonia, el alto clero formaba una elite de poder a la misma altura que los altos funcionarios y el cura-doctrinero era una autoridad local con un buen ingreso y un tren de vida bastante acomodado.

En este contexto se articuló la jurisdicción eclesiástica en Tarapacá. Las doctrinas de Tacna y Arica dependieron del curato de Ilabaya, y éste del obispado del Cusco, hasta el año 1553, en que ambas doctrinas fueron elevadas a curatos, comprendidos a su vez en la diócesis del Cusco. En 1614 se segregó a Arequipa con sus dependencias de la diócesis del Cusco y se creó la diócesis del sur del Perú con sede “en la ciudad de Arequipa, que se llama Villa Hermosa”. A la vez se dispuso que en Arica, el último y más austral de los siete corregimientos de Arequipa, hubiese 8 curatos. De éstos, hay 4 en el actual territorio chileno, a saber: 1. Lluta con sus anexos; 2. Arica, 3. Tarapacá, con Pica, Lanzama (sic), Guabiña la alta y Guabiña la baja; y 4. Camiña, con Sibaya, Usmagama, Chiapa, Sotoca y Estagama (Cuneo-Vidal, 1977, t. 5, vol. 9, 135 s). Pica y Sibaya, sin tener rango de curato, eran doctrinas con un sacerdote-doctrinero residente.

1.1.2 La Colonia: la simbiosis de régimen religioso y civil. Los frailes Domínicos fueron escogidos por la Corona para acompañar a los conquistadores al Perú, para organizar la administración eclesiástica y, para apoyar la organización de la administración civil del virreynato. Pocos años más tarde las órdenes de los Franciscanos y de los Mercedarios fueron admitidas para asistir a estas tareas formativas. En 1574, cuarenta años más tarde, la Corona decidió que las órdenes habían cumplido con su trabajo organizativo y que, en diócesis y doctrinas, el clero regular debía ceder paso a paso al clero secular. El motivo político es evidente: por el carácter propio de las órdenes exentas, los frailes eran menos permeables al control del Patronato que el clero secular. A fines del s. XVI, los virreyes apoyaron enérgicamente esta política del reemplazo, alegando que los religiosos no lograron del todo la cabal conversión de los gentiles. Por medio del tercer Concilio Limense y con la ayuda de los seglares y de las "nuevas" órdenes -las recién llegadas a América, como de Jesuitas y Agustinos- los virreyes habilitaron y pagaron las campañas de extirpación de idolatrías. De esta política de Divide et Impera con la 'que se enfrentaron entre sí las órdenes antiguas (Domínicos, Franciscanos y Mercedarios) y nuevas (Jesuitas, Agustinos), salió ganando el clero secular una posición más fuerte hasta ocupar el mayor número de doctrinas y salió ganando también la Corona

mayor control sobre la administración eclesiástica, por el recurso del Patronato.

En el s. XVII, el clero diocesano aumentaba su poder y su número.

La burocracia estatal aumentaba también sus fuerzas, pero sin lograr el control sobre el clero, que en este siglo era una fuerza más coherente y equipada con los mayores recursos jurídicos, coactivos y económicos. Las autoridades civiles, encargadas de la pacificación y la buena marcha de la Colonia, eran bastante dependientes del clero diocesano, el mismo que a su vez dependía de la Corona representada por el Virrey, poseedor del monopolio de la violencia. Esta interdependencia, sin duda, tenía un tono antagónico. La Corona pretendía equilibrar y controlar mutuamente las dos fuerzas -civil y eclesiástica- en el lejano virreinato.

Al avanzar el s. XVIII, se manifestó cada vez más el interés del gobierno civil a ganar la supremacía en este balance de poderes, aún sin alcanzarla por el momento. El clero logró construir un impresionante estado dentro del estado, que a mediados del s. XVIII tuvo su mayor fuerza muy a pesar de los reyes ilustrados de la dinastía de Borbón. En la primera mitad de este siglo el clero era muy numeroso y en toda la comarca de Tarapacá no había doctrina ni anexo sin atención religiosa.

En las ciudades, los conventos estaban repletos. En 1700 vivían en Lima 2155 religiosos y 3865 religiosas, sin contar los clérigos seglares ni los beatos, en una población capitalina de 38.000 habitantes (Nieto, 1980, 551). La corrupción entre ellos -juegos de azar, incontinencia, borrachera y un estilo de vida mundana como efecto del poder y de los pingües ingresos- avanzó también según este historiador.

Los Borbones, inspirados en el pensamiento del despotismo ilustrado, buscaron reducir el poder clerical. Uno de sus recursos fue la Ley de la Alternativa, que hábilmente acentuó los contrastes y las rivalidades existentes entre religiosos españoles y criollos: las órdenes religiosas fueron obligadas a alternar a sus superiores, turnándose cada 3 años españoles y criollos en el puesto. Otro era el “Recurso de Fuerza” por el cual podía apelarse de una sentencia eclesiástica al poder civil, enervando consiguientemente la eficacia de aquélla. Así lograron romper el privilegio del Fuero Eclesiástico (Nieto, 1980, 422). En el m ‘ is

afán, se decretó en 1753 la expulsión del clero religioso de las parroquias, y en 1767, la expulsión de los Jesuitas de toda la Colonia.

1.1.3 La República Peruana: decaimiento del régimen eclesiástico.

Se comprende que en la guerra de la Independencia buena parte del

clero apoyaba a los libertadores. Cuando en 1821 el último virrey huyó de Lima, el arzobispo, Las Heras, quedó en su puesto e inició relaciones amistosas con el General San Martín. En el Congreso Constituyente, más de un tercio eran sacerdotes y éstos demostraban tina ideología predominantemente liberal (Stanger, 1927, 42 1). En el Congreso el clero regular no era admitido porque era "dependiente de una potencia extranjera" (el Vaticano), con que se anunció el ambiente nacionalista, liberalista y anti-papal que caracterizó la legislativa republicana del s. XIX. Por una actitud medio prudente, medio oportunista, el clero secular supo asegurarse una posición prominente en la nueva república, pero el precio era alto; su dependencia del estado y el enojo de la Curia Romana. Esta última, para no ofender a la Corte de Madrid, se mostró muy anti-republicana e ignoró, en las próximas décadas, las cartas de presentación de los nuevos obispos electos, cuando las enviaba el gobierno republicano, siguiendo las huellas del Real Patronato colonial. Este empate causaba una situación cada vez más apremiante y hacia 1840 vivían sólo dos obispos en el Perú, a la vez que la jurisdicción del clero era cada vez más dudosa.

A partir de ese año, Roma volvió a nombrar obispos, seleccionados entre los candidatos leales, los "ultra-montanos", resultando así un episcopado conservador, que no funcionaba en buen acuerdo con

los gobernantes republicanos. De este modo, a mediados del siglo, mejoraron las relaciones entre la jerarquía peruana y el Vaticano, pero a costo de una creciente tensión entre Clero y Estado. Esta situación la aprovecharon los liberales para despojar -paso a paso- a la Iglesia de sus recursos económicos y jurídicos.

En resumidas cuentas, el régimen político republicano logró:

primero y desde los inicios de la Independencia reducir al clero regular en sus conventos y expulsar a los españoles de entre ellos, y luego, a partir de 1840, despojar a los obispos con el clero secular de su posición de poder y prestigio. La Iglesia perdió sus haciendas, sus entradas del

diezmo y otros, y ya no pudo asegurar un ingreso mínimo a seminaristas y clérigos para vivir decorosamente. Esto causó un tremendo descenso en las vocaciones sacerdotales y, en el curso de 30 años, una escasez aguda de sacerdotes. Particularmente las parroquias rurales, entre ellas las de Tarapacá, fueron las primeras en quedar sin curas residentes por largos períodos de sede vacante. Nieto describe la situación: “Parroquias abandonadas; dispersión y exclaustración de religiosos; irreligiosidad en muchos de los dirigentes civiles y militares; empobrecimiento de las iglesias locales; relajación de frenos éticos (la procacidad de la prensa,

la falta de respeto a personas excedió los límites del decoro) intromisión del poder civil en asuntos eclesiásticos; filosofismo racionalista y anticlerical, son algunos factores que afectaron negativamente la marcha de la Iglesia en el Perú” (Nieto, 1980, 574).

Roma tardó hasta 1853 en reconocer la nueva república. En 1871 se presentó el primer legado papal en Lima. En 1874, el Vaticano reconoció en su Bula Praeclara una situación de hecho: el patronato fundado en la persona del Presidente de la República, y en 1880, el gobierno peruano dio su “Exequatur” a la Bula, pero en ese momento las fuerzas chilenas ya ocupaban la región de Tarapacá.

1.1.4 la República Chilena: un nuevo régimen eclesiástico. En 1880, a penas terminada la Guerra del Pacífico, llegó a lquique el nuevo Vicario Apostólico de Tarapacá, Mons. Camilo Ortúzar. Con la colaboración de varias congregaciones chilenas, Don Camilo y su sucesor supieron triplicar en pocos años el número de los eclesiásticos en la provincia recién conquistada.

Recordamos que los nuevos límites administrativos del gobierno chileno cortaron antiguas unidades étnicas del mundo aymara y que la organización territorial de la Iglesia seguía y confirmaba estos límites. Otra característica, dañina para los aymaras fue una administración civil seguida nuevamente por la eclesiástica -centrada en Iquique es

decir, en territorio no-aymara. Nótese que la vicaría de la Araucanía, en el sur de Chile, partió del principio de la etnicidad, a pesar de su origen y praxis colonial. Ambos hechos son un ataque muy sensible y dañino para el normal desarrollo de la comunidad aymara y apuraron el proceso etnocida.

Primero llegaron los Salesianos y las Religiosas de María Auxiliadora, ambas congregaciones dedicadas a la enseñanza, que fundaron los primeros colegios de enseñanza media en la región, como parte de la estrategia chilena de culturización y chilenización. Poco después se agregaron los Redentoristas y los Franciscanos, dedicados a la pastoral popular de la zona costera-salitrera. Pronto ofrecieron atención religiosa a varios colegios, el hospital, la cárcel, los cuarteles, el orfanato y varias capillas en la ciudad y en el puerto de Pisagua. La atención a las "Oficinas" -los campamentos salitreros- se limitaba a visitas pastorales periódicas y misiones populares cada tantos años. La atención pastoral a los pueblos del Interior siguió en su ritmo de antes, con dos o tres sacerdotes peruanos residentes (en Pica, Camiña y Tarapacá) que realizaban visitas esporádicas a los pueblos andinos. Entre los pastores de la alta cordillera nunca se han establecido sacerdotes, por la relativa

inaccesibilidad de la región y la residencia inestable y dispersa de estos pastores, semi-nómadas.

Con esta visión, los vicarios apostólicos que venían de Santiago se dedicaron sistemáticamente, y desde el primer momento, a la organización administrativa eclesiástica de la nueva colonia, y de sus servicios sociales específicos como son la enseñanza y la caridad'. Eran hombres bien preparados, enérgicos y leales con los intereses nacionales. El último de esta fase organizadora fue Mons. Juan Carter (1896) con quien culminó la reorganización de la administración parroquial en la zona costera y salitrera. Carter redimensionó las parroquias y erigió canónicamente a cuatro nuevas: Pisagua (vice parroquia desde 1875). La Noria (vice parroquia desde 1880), Lagunas y Mamiña. Así aumentó el total de parroquias a diez'. El cuadro 1, que resume la división Parroquial de 1896, deja ver que la reorganización eclesiástica chilena se centró en la zona costera.

Cuadro 1: Organización parroquial de Tarapacá de 1896

Parroquia

fundada

con capillas dependientes en

pueblos/pagos

minas/estaciones

caletas

1.

Tarapacá

±

1600

35

–

–

2.

Pica

±

1600

18

–

–

3.

Sibaya

±

1600

57

–

–

4.

Camiña

±

1600

46

–

–

5.

Iquique

1862

_ (adm. peruana)

5

5

-----------------------------1879---
----------- 1879-----------------

6.

Negreiros

1893

3 (adm. chilena)

35

3

7.

La Noria

1896

3

62

–

8.

Pisagua

1896

10

20

3

9.

Lagunas

1896

15

13

7

10.

Mamiña

1896

13

–

–

10

Parroquias con 348 capil as

200 +

130 +

18

En Tarapacá, entre los ríos Loa y Camarones, se contaban en 1896 unos 79.700 feligreses y 3 58 casas de culto católico (10 iglesias parroquiales y 348 capillas). Pero la atención pastoral de los 18 sacerdotes estaba distribuida en forma desigual sobre las tres zonas socio-económicas, como indica el cuadro 2. Vale anotar que, en la zona urbana y minera, 15 participación de los católicos en el culto era excepcionalmente baja. En cambio, en los pueblos andinos acudían al culto festivo todos los lugareños y sus visitas, las que formaban un múltiplo de los residentes. En 1900, el gobierno de Santiago cambió su diplomacia hacia los peruanos residentes de una táctica de benevolencia a otra de mano dura, hostigando, acusando y expulsándolos de diversas maneras. En

el mismo año comenzó un período de chilenización radicalizada, no solamente en la administración y en el ambiente social, sino también en el ambiente religioso. Los dos sacerdotes peruanos que quedaban se vieron obligados a retirarse de la pastoral y fueron expulsados los profesores peruanos de los colegios católicos. Se clausuró el santuario de Las Peñas, en el interior de Arica, porque la religiosidad de los

peregrinos “respiraba sentimientos anti-chilenos y de peruanidad”. En Pica y otros pueblos y puertos, los funcionarios del gobierno chileno comenzaron a hostigar y humillar a los bailes religiosos bajo el pretexto que “ esas añejas costumbres eran incompatibles con la cultura chilenà. Los bailarines tuvieron que, desaparecer temporalmente de la calle pública. En el santuario de La Tirana, el Vicario Apostólico concentró el culto a la Virgen María bajo la nueva apelación de “Virgen del Carmen, Patrona de Chile y Generalísima del Ejército Chileno”. Ordenó el izamiento del pabellón chileno al iniciar las festividades anuales para peregrinos y bailarines. Invitó a las Fuerzas Armadas a acompañar la Imagen de la Virgen en su procesión con un cortejo de honor. Hacía cantar repetidas veces el himno nacional de Chile y la marcha de Yungay. Esta última debe haber herido los sentimientos nacionales de

los peruanos y bolivianos que en esa batalla, una de las más sangrientas del continente, fueron vencidos por los chilenos al mando del General Bulnes (1839).

Cuadro 2:

Distribución de sacerdotes sobre templos y feligreses

según zonas socio-económicas (1896).

Zona socio-económica

Católicos

Templos

Sacerdotes

Un sacerdote por cada:

1. Zona urbana (Iquique, Pisagua,

40.100

8

10

4010 cat.

0,8 templo

Negreiros, La Noria y Lagunas)

2. Zona rural costa (minas y caletas)

34.200

146

5

6840 cat.

29,2 templos

3. Zona rural andina

5.400

205

3

1800 cat.

68,3 templos

4. Totales

79.700

359

18

4428 cat.

19,9 templos

(Datos: Censo Nac. de 1895 y Archivo Obispado de Iquique; véase también Meza, 1960)

No sugerimos que hayan sido los Vicarios de Iquique los responsables de esta política del gobierno chileno, sino que ellos la admitieron en los templos, los santuarios y el culto popular; que no se opusieron y que colaboraron con ella, estimulando en sus sermones y escritos la ética del patriotismo y nacionalismo chilenos en Tarapacá. Muchísimos católicos de nacionalidad peruana huyeron de lquique, Pica y Tarapacá y abandonaron sus pertenencias, sus tierras y casas.

Eran tantos los que se vieron obligados a partir en las repetidas olas de hostigamiento ocurridas entre 1900 y 1929, que los padres Franciscanos de lquique constataron una sensible baja en los cómputos de los

sacramentos administrados en sus templos’.

En 1912, el sacerdote santiaguino José María Caro se hizo cargo del vicariato apostólico de Tarapacá, función que ocupó hasta 1926. Bajo su dirección la acción pastoral de la Iglesia se reorientó a una pastoral popular obrera. Con gran inspiración se dedicó a las masas obreras de los puertos y las minas salitreras, con una dedicación testimonial ejemplar y en un estilo asistencialista y paternalista adecuado a la época. La acción caritativa (especialmente en años de crisis salitreras) y las manifestaciones masivas de religiosidad popular (en especial en procesiones y misiones) fueron sus recursos preferidos para recuperar la clientela obrera perdida a políticos, sindicatos, a empleados de la empresa salitrera, burócratas liberales y libre-pensad ores. No se dedicó a renovar la pastorial andina. Significación simbólica, al menos para los aymaras, tuvo el hecho que Mons. Caro vendió chacras de las iglesias de Mamiña (1921), Parca (1921) y Tarapacá (1924). El producto de estas chacras, administradas por los comuneros, facilitaba tradicionalmente la celebración del culto a los Santos Patronos. En 1922 partió también el último sacerdote residente de las parroquias de Sibaya y Tarapacá quedando Pica como única parroquia rural con cura residente. Desde ese año, los Franciscanos de Huara atendieron los pueblos de la precordillera en sus viajes misioneros, los que se extendieron sólo excepcionalmente

hasta la cordillera.

Bajo su sucesor, Mons. Carlos Labbé (1927-1942), continuo el desmoronamiento de las estructuras -administrativa, económica y litúrgica- de las parroquias andinas. Este proceso vino a reforzar un proceso más general de derrumbe de las estructuras sociales y culturales de la comunidad andina. La antigua estructura parroquial fue reemplazada, paulatinamente, por una organización pastoral “más móvil” de misioneros, centrada en la ciudad y dirigida desde allí mismo’.

Mons. Labbé continuó también con la liquidación de las chacras de las iglesias andinas, para comprar con estos y otros importes tres haciendas (1000 - 1200 Has) en La Tirana, donde inicio una lechería moderna para abastecer la pampa salitrera.

Su intención era costear así los viajes de sus misionero a los pueblos andinos, pero la empresa nunca logró las ganancias esperadas.

Mons. Pedro Aguilera (1942-1967), muy dotado y a los 32 años Vicario Apostólico de Iquique, llegó con nuevas ideas, inspiradas en las encíclicas sociales Rerum Novarum y Quadragésimo Anno y en las ideas políticas de la Democracia Cristiana emergente, que se concretizaron en su pastoral urbana y obrera. Para ello, supo atraer a

los Padres Oblatos que con nuevos métodos alcanzaron grandes logros en la formación social y humana de la población obrera. Por otra parte, los recursos humanos y materiales destinados a la pastoral andina se agotaban más y más. Sólo incursionaban uno o dos padres Franciscanos en su inmenso territorio, declarado "tierra de misiones". En la década de los años 60 se estableció también el primer predicador pentecostal en la cordillera, que encontró allí "un pueblo como corderos sin pastor" un pueblo muy religioso y desorientado por el proceso acelerado de múltiples cambios: sociales, económicos y culturales. Todavía pasaron más de diez años antes que, lentamente, la jerarquía eclesiástica y los misioneros comenzaron a tomar en serio esta señal de deficiencia de su pastoral andina.

Resumiendo la historia de¡ régimen eclesiástico en la zona andina de Tarapacá, se distinguen -después de la fase formativa que va hasta el fin de las campañas de la extirpación de idolatrías- un largo período de dos siglos de equilibrio de poderes entre el régimen político-civil y el régimen religioso-eclesiástico, y luego un período de constante pérdida de poder, influencia, recursos y prestigio, que afectó al régimen eclesiástico, a partir de la Independencia, aunque preparado ya en la última mitad del s. XVIII. En 1879 podría situarse el colapso definitivo del régimen eclesiástico colonial en Tarapacá. Sin embargo, el nuevo

régimen religioso, modernizó la pastoral, concentrando sus recursos en la zona urbano-minera, pero creó un sensible vacío en la zona andina dando comienzo a un período de virtual abandono religioso. Por lo demás, la erección de la vicaría apostólica -posteriormente diócesis de Iquique, respondía no sólo al interés de una mejor atención pastoral, sino también a una estrategia de chilenización llevada a cabo por el gobierno de Santiago.

La línea matriz que guió la estrategia pastoral de la Iglesia de Iquique desde 1879 comienza con un período de organización administrativa, tan enérgica como eficiente. En base a esta reorganización, Mons. Caro (1912) que inició una pastoral de recuperación de los obreros de la industria salitrera, dejó la pastoral andina en su status quo.

Bajo la administración de Mons. Labbé (1927-1942) culminó el proceso de liquidación de la estructura religiosa andina, centrada en la comunidad y la parroquia rural. Más recursos humanos y financieros fueron canalizados hacia el sector urbano-minero. Desde entonces, misioneros residentes en la ciudad, generalmente extranjeros, visitaron las capillas andinas, reemplazando definitivamente a los curas rurales residentes.

Su sucesor, Mons, Aguilera (1942-1967) continuó en esta línea, dirigiendo nuevos recursos personales del extranjero hacia el sector minero y renovando la pastoral obrera de acuerdo a la política movilizadora de la Democracia Cristiana y la mística del compromiso social del Card. Cardijn. Mientras tanto aparecieron en las comunidades andinas las primeras sectas protestantes, como consecuencia de una pastoral andina deficiente y en respuesta al abandono religioso de la feligresía aymara.

Bajo la administración de Mons. José del Carmen Valle (1967-1985) fue presentada la cuenta y presenciamos el derrumbe definitivo del culto comunitario con sus fiestas patronales y la gran explosión del pentecostalismo en el mundo aymara.

1.2 Las estrategias pastorales

En sus 500 años de actividad pastoral, la Iglesia ha desarrollado sucesivamente tres estrategias pastorales y de evangelización.

En su primer siglo se trató de una estrategia de la ortodoxia conquistadora con métodos coactivos de la erradicación de idolatrías y con adoctrinamientos forzosos.

Desde 1660, cuando el Reino del Perú dejó de ser tierra de misiones, se desarrolló la estrategia de la parroquia colonial estacionaria basada en el culto oficial popularizada y la catequesis rutinaria, una estrategia

conforme al concepto de la’cristiandad’ de la que el Perú y su provincia Tarapacá formaban parte.

En la última parte de su historia, posterior a 1879, caracterizada por una estrategia política de la chilenización, el clero chileno volvió a considerar la región andina de Tarapacá como tierra de misiones, atendida mediante viajes misioneros desde el centro católico urbano: Iquique, respaldado por Santiago. Veamos cada época con su estrategia particular.

1.2.1 Conquista y erradicación de idolatrías. La imposición del catolicismo español del s. XVI en tierra aymara resultó más difícil de lo que -en los años 30 y 40-- había creído el obispo Valverde. La transición obligatoria de los caciques al catolicismo fue posible porque éstos -para mantenerse en la dirigencia de sus comunidades optaron por la sumisión y la adaptación a las exigencias del nuevo régimen. Pero esta figura -indicada a veces como “el síndrome de Herodes”, rey judío que supo mantenerse en el poder sometiéndose al emperador romano y avasallando a los judíos no tuvo por consecuencia la conversión profunda de los Indios. El sistema de la encomienda, que tuvo que completar esta estrategia de la conversión al catolicismo, tampoco logró

la cristianización de los Indios del campo. Los aymaras experimentaban la combinación de la encomienda y la doctrina como un mecanismo de explotación (Toledo, 1867, 4)`. Frecuentemente, el cura doctrinero servía al encomendero como mayordomo y extorsionaba a los Indios (Anónimo, 1889 (¿ 1572?), 20 l). Es fácil comprender que su misión no tuvo el éxito esperado, no sólo porque era corrupto y codicioso a los ojos del Indio; también porque no supo convencerle de la existencia del verdadero Dios y Creador del mundo, ni del misterio de la Redención, y porque no dio el buen ejemplo de vida cristiana y sacramental. Así nos explica Quiroga (15 63 (1922), 115 ss).

El Tercer Concilio Limense (1582-1583) preparado bajo la administración del Virrey Toledo, reajustó esta estrategia de la conquista misionera, centrándola en las bases: la población indígena misma, y aprovechando la política toledana del aldeamiento, o reducciones de Indios del campo en pueblos y aldeas. Por iniciativa de Toledo, los métodos practicados ya anteriormente fueron aplicados en forma

más sistemática: destrucción de realia y represión de ‘hechiceros’ o ‘dogmatizadores’. A pesar de esto, el Doctor Francisco de Avila, mestizo y desde 1597 párroco de Huarochiri, descubrió en 1608 que sus

fieles considerados todos buenos católicos y de práctica sacramental, practicaban al mismo tiempo en secreto la religión de sus antepasados, gracias a una red clandestina de hechiceros y brujos'. Desde entonces Avila, ayudado por los Jesuitas y autorizado por el arzobispo de Lima, se consagró a la "extirpación de idolatrías". Aparecieron las grandes campañas de erradicación: campañas misioneras intensivas, basadas en métodos compulsivos, muchas veces sangrientos, bien organizados, respaldados por la Inquisición y financiadas por la Corona. En 1610 fue creado el cuerpo de "visitadores generales de idolatrías" que dirigió la primera campaña (1610-162 l). La segunda campaña, dirigida por el arzobispo limeño Gonzalo del Campo, comenzó en 1625. El Arzobispo Pedro de Villagomes dirigió la tercera, a partir de 1646 (Duviols, 1971, pp. 143, 148, 338).

Arriaga, que escribió un manual para extirpadores de idolatrías (162 l), se quejaba de los mismos problemas, citados por Quiroga 60 años antes. Encargado de una campaña de erradicación, este jesuita hizo destacar en la catequesis de Indios los siguientes puntos: la existencia de Dios, creador del mundo, y del diablo, su opositor vencido a quien los Indios idólatras dirigían su culto pagano; el origen común de los hombres en Adán y Eva, contradiciendo el poligenismo según las mitologías andinas; los sacramentos instituidos por Cristo para el perdón de los

pecados, acentuando la eminencia de la confesión católica y la falsedad de los ritos indígenas de confesión; la doctrina de intervención de los santos que había de desplazar a los objetos animados de demonios y venerados por los Indios, como: apachetas, cerros, etc. (Arriaga, 1968 (1621), 201 ss). Además, Arriaga radicafizaba el conflicto entre la visión católica y la india sobre la vida en el más allá (ibid., 216, 220).

Otro erradicador, Vásquez de Espinoza, dejó el siguiente testimonio sobre la región de Arica y Tarapacá que visitó en 1618: ‘Hay muchas idolatrías por falta de prelado y ser los sacerdotes descuidados por esta causa, de que soy testigo por haber remediado algo de esto. Bauticé muchos de edad crecida y mujeres paridas y muchachos de mucha edad. Quemé un pueblo que se llama Isquiliza porque las más eran

idólatras” (Vásquez de Espinoza, 1969 (1627) 348). A pesar de la huella de terror y angustia que dejó este monje cannelita en el sur peruano, la cristianización de los aymaras de Tarapacá durante la Colonia fue muy parcial. Los principales elementos del culto hispano-cristiano (bautismo, culto de los Santos y de la Virgen María, la fiesta de Corpus Cristi, etc.) fueron simplemente agregados al culto autóctono sin reemplazarlo y luego reinterpretados por los aymaras en términos del patrón religioso

andino (Van Kessel, 1980, 206). Así, el impacto de la imposición del cristianismo pudo ser amortiguado hasta cierto punto.

Durante las grandes campañas de erradicación de idolatrías, surgieron también, en 1626 y en 1646, voces de unos obispos que reconocían que poco o nada se lograba con estas campañas (Duviols, 1971, 169 ss; Kubler, 1963, 401). La tenacidad de los Indios, su capacidad asimiladora y amortiguadora, el ingenio y la creatividad con que se inventaron formas de continuidad y supervivencia para su culto, parecen haber obligado al clero a reconocer esta realidad. Constatamos que al parecer los obispos realistas lo ganaron, a mediados del s. XVII, de los que aspiraban un radicalismo ortodoxo. Los primeros pudieron definir los fundamentos teológicos para una nueva estrategia pastoral, de la que el "Itinerario para párrocos de Indios…" de Alonso de la Peña Montenegro (1661) fue la expresión magistral.

1.2.2 La pastoral parroquial de la tolerancia. Nos sorprende leer en este manual de gran divulgación, que la idolatría tal cual, ya no existía en el Perú (Peña Montenegro, (1661, 11, IV, pp. 179, s; 175). Se acabaron las campañas de extirpación. Los Indios fueron considerados y tratados como cristianos de práctica y los obispos escriben con satisfacción sobre sus más humildes feligreses. ¿Cómo explicarlo?

Sin duda declinaba el culto indio y avanzaba el culto católico,

pero más notorio es el cambio en la actitud predominante del clero. Las mismas “costumbres” tildadas antes de “idolatría herética”, o de”idolatría no-herética”, fueron consideradas ahora con una tolerancia paternalista e interpretados como simples “supersticiones” o como “vana observancia”.Esto permitió una nueva actitud pastoral de benevolencia y comprensión. De la Peña defendió este cambio con argumentos teológicos (o.c. 239-240). Citamos un ejemplo: De la Peña

reconsideró la veneración a la apacheta, los, cerros y otros similares, de la calificación de “pecado mortal idolátrico” a un, ’pecado venial de superstición”. Las “costumbres de los Indios” (el nuevo término para indicar el cultoaymara[9]) pasaron todas a la categoría de supersticiones relativamente inofensivas, y allí quedaron hasta hoy día, consideradas con menosprecio por el clero católico. La ignorancia del Indio valía desde entonces como excusa y sus costumbres religiosas eran tasadas como expresiones de piedad filial o toleradas como devoción algo infantil, pero ya no como idolatría. Los brotes de ortodoxia intolerante, si bien aparecían de vez en cuando, ya no lograban imponer a la pastoral de la Iglesia la antigua estrategia erradicadora de la conquista y posconquistal. La estrategia propia de la parroquia colonial estacionaria

estaba centrada en el pueblo rural, hecho parroquia, y en la comunidad andina de su periferia, transformada en anexa. La actividad pastoral se concentraba en la celebración del culto oficial popularizada y la catequesis rutinaria.Perú dejó de ser tierra de misiones y el clero adoptó una actitud de tolerancia dogmática y moral, y decomprensión pastoral apoyándose cómodamente en la antigua idea de la cristiandad, que encontramos expresada en el estilo triunfalista del “barroco andino” de los templos de la época. Limitándonos a Tarapacá, vemos que esta pastoral rural de la Colonia continuó durante el régimen republicano del Perú y hasta las primeras décadas del régimen chileno. Con todo: el catolicismo popular aymara es una hierba en flor que crece de las ruinas de la religión andina.

1.2.3 La chilenización: de nuevo, la pastoral misionera. La estructura de la parroquia rural, marco y sostén de la pastoral andina en Tarapacá, entró lentamente en decaimiento desde fines del s. XVIII.

La creciente escasez de sacerdotes residentes no fue la única causa, ni tampoco una causa aislada. Esta deficiencia que se hacía sentir en toda la República, tenía relación con la reducción de ingresos que sufrió el clero peruano en general. Además, cuando el cielo argentífero centrado en Huantajaya llegaba a su fin, la aristocracia rural-minera de Tarapacá se trasladó hasta Arequipa y Lima llevándose las riquezas

acumuladas en la minería de plata y descapitalizando la economía rural de haciendas. La partida de esta aristocracia, hizo más penosa la permanencia de los curas en la región, y por otra parte, dejó más recursos

naturales y personales para la comunidad aymara y la economía de la comunidad, permitiéndole un comienzo de desarrollo propio. Pero a mediados del s. XIX, con el comienzo del nuevo ciclo minero, esta vez del salitre, se inició el proceso definitivo de desmoronamiento de las estructuras de la comunidad aymara y la erosión de su cultura religiosa. El derrumbe de la comunidad no fue consecuencia exclusivamente de la nueva actividad económica más que esto, era efecto de la estrategia política de chilenización, de transculturización e integración.

Cuando dejaron de funcionar las estructuras sociales de la comunidad, el culto de la parroquia rural centrada en ella, perdió también sentido y validez, a la vez que escasearon los recursos personales y materiales' locales, necesarios para hacer funcionar el culto litúrgico tradicional. Con el derrumbe de la comunidad, la parroquia perdía su infraestructura social y económica: cofradías y mayordomías; funcionarios del culto, como cantores y sacristanes; personal de apoyo, como fabriqueros y alféreces; las chacras de los santos y los ingresos

para la celebración del culto festivo. En breve, el culto litúrgico popular, base de la pastoral tradicional, se celebraba cada vez más dificultosa y deficientemente, y tuvo que acabarse inevitablemente. En vez del cura residente apareció el misionero itinerante, una vez o menos por año, con lo que se quitó continuidad al culto y consistencia a la pastoral.

En la época de la chilenización, el clero chileno volvió a tratar la región andina de Tarapacá como "tierra de misiones" atendida desde el centro urbano católico" (Iquique) y con misioneros que modulaban su actitud de tolerancia con nuevos impulsos de ortodoxia, esta vez no apoyados en la violencia física, sino en una violencia moral tanto o más destructiva. Por lo demás apoyaban su pastoral misionera con obras asistencialistas y, posteriormente, de desarrollo social. En los párrafos que siguen habrá que analizar el contexto político y administrativo de este proceso de cambio en la pastoral andina, para comprender su significado y consecuencias.

1.3 La posición actual de la Iglesia

En el período que nos interesa (1970-1984), la posición de la Iglesia en la región rural de Tarapacá se ve limitada y definida básicamente por tres factores: la escasez y concentración de sus sacerdotes y religiosas en

la ciudad de Iquique y la aparición de dos regímenes competidores en la zona andina: las sectas que se desenvuelven como un régimen religioso alternativo y un fuerte aparato administrativo u operativo del gobierno militar.

1.3.1 El clero. La concentración del clero en la capital, Iquique, obedece sólo en parte al factor demográfico. Para la diócesis de Iquique, el talón de Aquiles ha sido siempre la escasez de sacerdotes.

Desde un comienzo, el clero español-criollo se reservó el monopolio del poder religioso sobre Indios y mestizos. El régimen eclesiástico colonial (y poscolonial) siguió, a pesar de la insistencia del Vaticano y de la Corona, una política francamente prohibitiva respecto a la formación de un clero nativo. La herencia de este monopolio criollo, se convirtió en la principal debilidad de la estructura interna de la Iglesia en los países andinos: su escasez de sacerdotes, la virtual ausencia de sacerdotes procedentes del medio obrero y campesino (depositario de la cultura mestiza) y la total ausencia de sacerdotes indígenas. Desde 1879, no se ha encontrado en toda la provincia de Tarapacá, más que dos, o tres sacerdotes oriundos de la región, y nunca han existido sacerdotes aymaras. El carácter foráneo de la Iglesia chilena en Tarapacá se ha acentuado aún más, a consecuencia del trato de “colonia interna de Chile” que se le ha dado siempre a la región el clero chileno de la

región central que durante la administración chilena se ha trasladado a Tarapacá, generalmente se ha sentido poco menos que emigrante y siempre ha tendido a concentrarse en el puerto de Iquique. Las Ordenes podían trasladar con más facilidad sus recursos financieros y de personal hacia la región, por su mayor movilidad geográfica y administrativa, aún internacional, pero ellas también se instalaron -no especialmente, pero sí con preferencia en la zona urbana y minera de Tarapacá.

Los religiosos siempre han formado la gran mayoría del equipo pastoral de la diócesis de lquique. Estos eran, por definición, semi-exentos de la autoridad del obispo. Así se explica una precariedad característica del clero disponible para el Obispo. Desde la erección del vicariato, se ha encontrado no más que tres o cuatro sacerdotes seculares, puestos directamente bajo la jurisdicción del obispo. Este dependía sensiblemente de las Ordenes religiosas que le ofrecían el 90%

o más del clero activo en la diócesis, y aún estos religiosos eran en su mayoría extranjeros. Además del personal, las Ordenes le garantizaban los recursos financieros necesarios para las tareas pastorales asumidas, y para las obras sociales y culturales iniciadas con la instauración de la Jerarquía chilena. En resumen, los obispos remediaron la ausencia

de un clero tarapaqueño, recurriendo a las órdenes religiosas, chilenas y extranjeras, y no abriendo camino al sacerdocio para candidatos de entre su feligresía popular urbana y andina separada del clero por una brecha cultural ancha y prohibitiva.

El segundo punto es el retiro de los recursos personales y financieros de la zona andina y su reubicación en la zona minera y urbana. Esta concentración de fuerzas se explica -aunque no se justifica desde el punto de vista de los aymaras- en parte también por los cambios demográficos ocurridos en la precordillera a consecuencia del dinamismo de la empresa salitrera en la costa. Es necesario dedicar aquí un párrafo al movimiento demográfico ocurrido desde mediados del s. XIX.

El período del despegue de la industria salitrera (1850-1880) afectó más a la zona de la precordillera adyacente". En el cuadro 3, se observan las alteraciones demográficas globales entre los años 1862 y 1876: La población de agricultores aymaras fue absorbida en su mayoría por la actividad minera. El impacto salitrero es múltiple: la salida de gran número de hombres en la edad económicamente activa; el desequilibrio entre los sexos y las edades en la poblaci6n que quedó atrás; y la subsiguiente transformación social y económica de la comunidad.

En Tarapacá, la producción de alinientos fue transformada en una producción de forrajes para los mulares de las minas y parte de las aguas

de riego fue ocupada por la emp resa. El éx od o gen eral en tre 1864 y 19 20 redujo la población rural hasta el 43% de su nivel original (Van Kessel, 1980, 247). La población de pastores aymaras de la cordillera se mantuvo casi en su nivel, todo lo contrario a lo que sucedió en la región agrícola de la precordillera.

Datos censales agrupados de la población de Tarapacá (1862 - 1876)

1862

1876 crec. %

1. Comunas portuarias: Iquique

6.481

21.507

+ 232

y Pisagua (zona de crecimiento

desmesurado)

2. Comunas con explotación: minera:

5.157

13.216

+ 85

Pica, Tarapacá, Mamiñia (zona de

crecimiento rápido):

3. Comunas andinas: Camiña,

5.582

3.502

- 37

Chiapa, Sibaya (zona de

decrecimiento):

Total Provincia de Tarapacá:

19.220

38.225

+99

De las comunas de la precordillera, la población de Sibaya decreció en estos años más de la mitad, de 2.272 habitantes en 1862, hasta 1. 079 en 1876. En el cuadro 4 observamos el desarrollo demográfico en las hoyas hidrográficas de Aroma y Tarapacá sobre un período de poco más de un siglo. Estos datos permiten hablar de un despoblamiento progresivo de la región agrícola de Tarapacá.

Esta migración laboral con su efecto de desequilibrio entre los sexos, desestabilizó la familia, que es la base de la estructura de la comunidad andina. Según Beltrán (1879), el pueblo de Sibaya tenía en ese año una población de aproximadamente 300 mujeres y 100 hombres. El sistema sofisticado de la agricultura andina con su gran diversificación de productos alimenticios, fue transformado en una monoproducción de alfalfa para los mulares de las salitreras, una producción que exigía menos trabajo y que quedó a cargo de las mujeres. El impacto del ciclo salitrero sobre la población de pastores de la alta cordillera era menos fuerte: los pastores no participaban en las faenas mineras de forma continua, sino solamente en los meses de invierno y en número reducido. Con estos

datos censales, se comprende mejor la reordenación estratégica de los recursos eclesiásticos.

Cuadro 4:

Desarrollo demográfico en las hoyas hidrográficas de Aroma y Tarapacá (1862 - 1982)

Año

Población

Indice

1862

4.563

100

1875

3.831

84

1895

3.950

87

1907

2.768

61

1920

1.957

43

1930

2.297

50

1940

2.233

49

1952

1.609

35

1960

1.673

37

1970

1.103

24

1982

1.355

30

Cuando la escasez de recursos de personal se hacía sentir también a los superiores de las Ordenes religiosas, a partir de 1920, éstos siguieron la línea estratégica de los obispos y optaron igualmente por concentrar sus fuerzas menuadas cada vez más en la zona urbana y minera En 1922 partió el último párroco residente de la zona andina, con sede en Sibaya. A partir de 1965, ninguna Orden religiosa quedó con la responsabilidad pastoral de la zona andina de Tarapacá, permitiéndose a sus religiosos

ocupados en la pastoral urbana que siguieran realizando sus viajes periódicos para atender las fiestas patronales en el tiempo que tuvieran disponible y a modo de voluntarios. La diócesis de lquique tuvo que retomar la responsabilidad administrativa directa de la pastoral andina, pero tampoco nombró sacerdotes específicamente para tal tarea.

Las consecuencias de la atención pastoral incidental por sacerdotes voluntarios fueron: una mayor discontinuidad y precariedad del servicio religioso, tanto que parecía de aficionados. Estos religiosos de paso, actuaban con buenas intenciones pero sin suficiente preparación ni conocimiento de la cultura y religión andina y, lo que es peor, no sentían el interés por estudiarlas. El relativo desinterés de la autoridad

eclesiástica diocesana y nacional chilena en la zona andina, acompañado de la falta de un plan pastoral y de una clara conducción y orientación de la actividad pastoral andina, explica el panorama de semiabandono, desorganización y decaimiento de la pastoral. Entre la feligresía andina, el efecto fue: decadencia definitiva de las fiestas patronales; inseguridad y desconfianza ante los sacerdotes desconocidos que -muy de vez en cuando- pasaban para bautizar y bendecir, y que cada vez reaccionaban de distinta forma ante las costumbres tradicionales, unas veces más

permisivo, otras más intolerante y exigente.

La desatención de la fiesta patronal aceleró sensiblemente el desmoronamiento de la estructura social de la comunidad aymara. La fiesta patronal incluía hasta el comienzo del s. XX, y en la cordillera hasta mediados del s. XX, a todos los comuneros y a las comunidades relacionadas con ellos. Su ritual, amplio y variado, era el resumen simbólico y religioso de las estructuras comunales y el sello sagrado de su buen funcionamiento". La invasión de las sectas privó definitivamente la fiesta patronal de su carácter comunal y su relevancia social. Por otra parte, el menosprecio de su ritual tradicional que demostraron algunos sacerdotes-misioneros, tuvo también su efecto negativo para la fiesta patronal y agravaba la anomia que pesaba sobre la feligresía católica andina (cf. Van Kessel, 1980, 365, ss).

Por otra parte es cierto también que entre los sacerdotes activos en la pastoral andina se encontraron algunos que, ubicándose en una posición intermediaria entre (los intereses religiosos y sociales de) el mundo andino y la autoridad eclesiástica, y asumiendo un rol mediador para abogar por una mejor atención pastoral a los aymaras. Recientemente, en los años 80, se ha visto un intento de organizar y profesionalizar la pastoral andina mediante la formación de un Equipo Pastoral Andino.

1.3.2 Los pentecostales. La posición de la Iglesia frente a las

nuevas sectas pentecostales y adventistas, se define en gran parte por el monopolio religioso definitivamente quebrado y por la rivalidad mal disimulada con el régimen protestante. En 1960-65 incursionaron los primeros pentecostales y en 1970 tenían formado ya un centro expansivo en el pueblo de Cariquima. Desde entonces se escucharon voces que avisaron del carácter serio de esta novedad por su proselitismo, su

intolerancia y su radicalismo pero también por los efectos negativos en las estructuras sociales, culturales y religiosas producidos en la comunidad andina (cf. Guerrero, 1978). Se notificó también que este fenómeno fue el efecto del abandono “in religiosis”, del desmoronamiento de la antigua comunidad (a nivel social) y de la anomia (a nivel socio-sicológico); efecto del derrumbe de la cultura andina en general a consecuencia de la estrategia culturizante y chilenizante del gobierno de Santiago (cf. Van Kessel, 1980, 365 ss). A nivel religioso se produjo un verdadero terremoto pira los indígenas tradicionalmente católicos, cuando experimentaron: la virtual ausencia e inoperancia de la Iglesia católica en el momento en que la iconoclasia pentecostal humillaba y destrozaba profundamente la comunidad; la carencia de recursos personales y de medios coactivos para detener esta destrucción; la legitimidad de la Iglesia abiertamente

discutida y la ausencia de una respuesta convincente; su autoridad desafiada impunemente; su pérdida progresiva de influencia en la población andina; en breve: su tremenda pérdida de prestigio por demostrarse incapaz de mantener en pie la antigua pretensión de ser la única y verdadera Iglesia, legítima y auténtica. La consecuencia concreta y más sentida fue el eclipse definitivo de las fiestas patronales en muchos pueblos que durante siglos han expresado su unidad comunitaria a través de las mismas. Desde 1970 el sectarismo se ha institucionalizado y construido templos con cultos regulares e intensivos en unos 44 pueblos de Tarapacá, con gran número de encargados y dirigentes religiosos, todos de extracción andina. En Camiña fue construida también una escuela adventista, mientras no existen escuelas católicas en toda la zona, ni instrucción religiosa regular en las escuelas fiscales (salvo en las escuelas de concentración donde su efecto es muy discutible).

1.3.3 El gobierno militar. Un sociólogo italianodemostró que ningún pueblo está dispuesto a aguantar por mucho tiempo una dictadura militar por losaltos costos sociales y económicos de tal régimen, silos militares no saben indicar la presencia amenazantede un enemigo real o imaginario del pueblo. Ladoctrina de la “seguridad nacional” movilizada por elactual gobierno militar de Pinochet (1973-) respondea esa necesidad y justifica una estrategia para zonasfronterizas altamente

relevante para explicar lareciente presencia tan destacada del régimen militaren la zona andina de Tarapacá. La doctrina con laestrategia que

le implementa, considera esta zonacomo más vulnerable y prioriza la intensificaciónde sus relaciones con el Centro de la Nación. Apartede los estímulos a la integración económica en elsistema de mercados, observamos la repentina expansión de la red vial en la zona; la ampliación de previsiones sociales y de servicios de salud y enseñanzay la organización de una nueva red administrativamunicipal, dotada de grandes recursos. Nuevos municipios en la zona son Pica y Colchane, surgidos de lanada e incrustados como cuerpos foráneos en elpaisaje y en la comunidad andina. La mentalizaciónde la población, la activación de su patriotismo y sussentimientos de chilenidad, se persiguen con todos losmedios, en especial por la escuela y por el múltiplesistema de remuneraciones paternalistas (empleo mínimo, representaciolnes y servicios a las instituciones públicas).

A nivel ideológico la Iglesia chilena ha tomado tina actitud de reserva a las expresiones dirigidas de la doctrina de seguridad nacional y los medios totalitarios utilizados para divulgar esta doctrina. La rivalidad silenciosa entre régimen político-militar e Iglesia a nivel

nacional, se traduce en Tarapacá en una actitud “neutral” de parte de los representantes locales y regionales del gobierno, neutralidad que permite ignorar la presencia católica y las fiestas patronales invocando la -separación de Iglesia y Estado”, vigen te desde 19 2 5, y p ermi te a la vez reemplazarlas por fiestas nacionales de claro contenido ideológico nacionalista-militar. En esta estrategia de la seguridad nacional, las fiestas nacionales han de ser el nuevo aglutinante para movilizar la totalidad de la población, después de su división en dos bandas religiosas. Esto es un éxito para el Gobierno en su lucha conipetidora con el régimen eclesiástico. Pero el partido sigue. En el nivel de la conquista individual de militantes se observa que las municipalidades adinas favorecen y comprometen a destacadas personas de las comunidades, en su mayoría protestantes, para ocupar los puestos claves de las nuevas estructuras de base (juntas vecinales, directivas de centros de apoderados, centros de madres, cte.). En el nivel de la conquista ideológica, los municipios froilterizos, provistos de importantes recursos financieros, personales e institucionales (como p. ej. la escuela fronteriza), promueven la ideología nacionalmilitar con carácter de seudo-religión rivalizante a la católica y compatible con la evangélica. La conquista y movilización de militantes

y cuadros andinos, fue otro logro del gobierno local que el régimen eclesiástico no supo igualar ni contrarrestar.

Así, en poco más de una década, la Iglesia católica Perdió su monopolio religioso ante las sectas protestantes y al mismo tiempo vio eclipsada su autoridad por la presencia impositiva de un poderoso aparato político-militar en la zona fronteriza de Tarapacá.

2. La Comunidad Enferma

2. 1. La víctima del progreso

“ El ‘ sembrador salió a sembrar su semilla...” (Mt. 13/3). Para realizar una labor exitosa, es indispensable que el misionero o pastor, como sembrador de la palabra de Dios, conozca antes que nada las cualidades y bondades de su campo, que conozca y combata la erosión que éste sufre y, sobre todo, que le tenga mucho cariño a su campo

Esta parece una premisa inevitable, cuando completamos la parábola del sembrador. También en este discurso es necesario, por la misma premisa, y para poder formarnos una idea apropiada de los logros y deficiencias de esta labor pastoral, que tomemos conciencia del proceso de subdesarrollo y del desgarramiento en que el pueblo aymara se embate actualmente, ya que la acción pastoral se encuentra aquí ante un pueblo agotado en su lucha por sobrevivir. A diseñar este panorama se dedica el presente párrafo.

Pocos chilenos se dan cuenta que los 26.000 aymaras[12] del Norte de Chile fueron dominados por unos conquistadores que trastocaron totalmente el sistema social, económicos y político de la comunidad andina, y que los erradicadores de idolatrías que les siguieron dejaron profundamente traumatizado al pueblo aymara. Luego, por 250 años de explotación colonial, el pueblo perdió sus mejores recursos económicos: las mejores tierras de la precordillera, de los oasis y de los valles desde Lluta a Quillagua, como también su acceso a la pesca marina. Por el tributo laboral y las formas señoriales de explotación, perdieron la mayor parte de su fuerza de trabajo que en el sistema de la tecnología andina, de máxima variación y movilidad, era el soporte de la economía comunal.

Como si todo esto fuera poco, perdieron, por efecto de los levantamientos desesperados de fines del s. XVIII, el derecho a tener sus

propios dirigentes y su autonomía interna en la comunidad, derecho que el sistema de gobierno separado, diseñado por los Reyes Católicos y los Habsburgos les había permitido. No sólo los dirigentes y la autonomía interna, también perdieron los distintivos de su nacionalidad aymara y su nacionalidad “provincia” de Lupacas, Chipayas, Pacajes y Lipez

-para solamente mencionar unos reinos aymaras que se encontraban, parcialmente, en lo que es hoy territorio chileno- y finalmente los distintivos de su pertenencia comunal propia, reprimiéndose así la conciencia de su identidad histórica y cultural por el sistema de gobierno de los Borbones, continuado y acentuado aún por los gobiernos republicanos del Perú y de Chile.

La Independencia con la formación de repúblicas nacionales: Perú, Bolivia, Argentina, Chile, significó un doble golpe para la subsistencia y la integridad del pueblo aymara: primero por la explotación despiadada y la represión más sangrienta de parte de los criollos, y luego porque con la peor tradición colonial del Divide et impera que aplicaron los gobiernos del s. XIX, dividieron al pueblo aymara en partes, atravesando sus territorios ancestrales con nuevas líneas divisorias, ya no sólo administrativas sino "nacionales", los antiguos reinados aymaras mencionados más arriba, dividiendo hasta etnias o comunidades mayores, como "los Isluga" y "los Caranga", quienes perdieron algunas de sus estancias por estas fronteras nacionales".,

Las divisiones administrativas eclesiásticas siguieron fielmente las de los regímenes políticos, Esto sucedió no tanto por una estrategia agresiva que siguiera el régimen eclesiástico en territorio indígena, sino que fue el efecto de la sintonía general entre ambos regímenes.

Sin embargo, mirando específicamente a Tarapacá, observamos que las divisiones internas en la provincia eclesiástica siguieron el mismo principio: las 4 diócesis y prefecturas eclesiásticas que actualmente existen, se han repartido el territorio de los aymaras, de tal modo que cada trozo corresponde como Hinterland a una de las 4 capitales regionales con sede episcopal. Cada territorio de diócesis va de mar a cerro y sigue el modelo de una capital regional en su parte occidental con un territorio indígena en su Hinterland, la cordillera al este.

En Tarapacá, específicamente, un nuevo impacto con efectos desastrosos para los ayllus agrícolas que restaron en la precordillera, fue el ciclo salitrero, glorioso y provechoso para Chile --¿quiénes eran Chile-? pero fatal para la estructura social, religiosa, económica y de la familia de los aymaras de Tarapacá[14].

2.2 Desmoronamiento de las estructuras sociales

Los clérigos y religiosos de la Iglesia colonial eran casi exclusivamente criollos. Había pocos mestizos y casi ningún indio entre ellos (0leachea 1980), quien intenta suavizar la crítica a este monopolio criollo del poder religioso, menciona la insistencia de la Santa Sede (1766) en la formación de un clero nativo. Pero sin efecto notorio. Igual suerte tocó

a los decretos de la Corona de 1697 y 1725, que exigían que una tercera o cuarta parte de los seminaristas fueran mestizos o Indios, decretos que en el fondo aspiraban frenar la fuerza numérica y el poder del clero criollo. Pero si los Indios lograron el acceso a los seminarios sufrieron allí toda clase de discriminación y desprecio. Si todavía alcanzaron a ordenarse sacerdote, les fue prácticamente imposible conseguir una prebenda. Es por eso, que Jorge Juan y Antonio Ulloa solicitaron a la Corona (1790) que los hijos de Caciques fueran llevados a España para su formación teológica "para apartarles del desprecio y odio con que los españoles (criollos) los tratan en las escuelas, porque basta que sean Indios para que todos tengan desdoro en enseñarles, aún los mismos mestizos". El Colegio del Sol, de Cusco, fundado para hijos de caciques, funcionaba como antesala para la escuela de teología. Sin embargo, como se admitían también a españoles, éstos eliminaron prácticamente a los Indios y en 1791 habían sólo 6 Indios -hijos de caciques- entre sus 144 alumnos (Oleachea, 1969,387).

Cuando observarnos globalmente los efectos de todo este proceso de desarrollo colonial sufrido por el pueblo aymara, el panorama es muy triste y desesperante. En este párrafo pasaremos revista a los resultados de la historia de golpes y ataques sufridos por el pueblo aymara, para conocer bien cómo es hoy el "campo a sembrar" de la pastoral de la

Iglesia. En este momento es necesario tener la valentía de querer tomar conciencia -como están conscientes los aymaras- de la implicancia del régimen eclesiástico, comprometido históricamente con los sucesivos

regímenes políticos, ya sea por sus métodos violentos e intolerancia poco evangélica, ya sea por su colaboración activa con los gobiernos, ya sea por su silencio ante la injusticia y el etnocidio o por la debilidad de sus protestas.

2.2.1 La estructura política. Los cambios estructurales introducidos en lo político, consistieron para los aymaras en una profunda reorganización del mundo andino, que se produjo en dos fases: la colonial y la republicana. Esta reorganización política se gestó desde afuera: Lima, Madrid, y a modo de dominación exterior. No se inició por acuerdos basados en algún interés mutuo o consentimiento bilateral, sino que por imposición unilateral y violenta. La reorganización de los Andes estuvo reglamentada unilateralmente por los intereses foráneos, no andinos, abandonándose el principio organizativo andino básico: la reciprocidad, e imponiéndose una relación asimétrica de dominación y explotación colonial. La reestructuración colonial, que separó las dos haciendas (segregando la ‘República India’ de la ‘criolla’ e introduciendo

un sistema de castas socio-raciales, con justicia de castas), se basó en un sistema de control foráneo, con funcionarios españoles, luego criollos, y en un sistema jurídico romano, codificado, eliminando las autoridades locales con el sistema colonial. De este modo, logró fragmentar el imperio incaico y el Collasuyo de los aymaras, reduciéndolos a comunidades dispersas.

Después de esta primera fase de desmantelación de la estructura política andina y de sus autoridades, apareció el Estado criollo nacional como centro externo de control y dominación andina. Este inició, con una nueva estrategia, el proceso de liquidación de la 'República India' sometida, y su integración total en el Estado criollo. La construcción de la nación criolla por la asimilación M sector indígena, consideró la destrucción de la comunidad autóctona como ente político administrativo y la atomización de su núcleo de base, el ayllu o familia extendida; la expiración M sistema de derecho autóctono llamado,costumbrista', la imposición del sistema jurídico criollo; la eliminación de la autoridad indígena local y la legitimación del control efectivo e intensificado de los recursos autóctonos, es decir, legitimación de la integración económico-social dependiente. Con este fin, se adoptó la estrategia de la asimilación cultural e ideológica, o sea, del etnocidio cultural.

La Iglesia Católica entre los Aymaras

2.2.2 L a estructura económica. En el nivel económico, observamos el siguiente proceso de reestructuraciones en la fase colonial. La economía andina que estaba centrada en sí misma y orientada a la producción alimenticia, se transformó en 'eurocentrada' y se orientó a la producción argentífera de exportación. Las requisiciones públicas y privadas de trabajo indígena y de tierras, que en tiempo del Inca consideraban la cantidad excedentaria y respetaban la norma de la prioridad del autoabastecimiento de la comunidad misma, subieron excesivamente con el régimen colonial siguiendo una norma externa: las exigencias de la economía argentífera foránea. El sector dominante introdujo un sistema de distribución e intercambio (mercado y moneda) definiendo las reglas a su favor, para crear así un mecanismo de flujos centrífugos de la riqueza producida en el sector aymara. Esto agravó la involución y dependencia de la economía autóctona. Se formó una economía dual, de contradicción entre un polo moderno, monetario, de exportación minera con su aparato de insumos, y un polo autóctono, agropecuario, de deficiente autoabastecimiento.

En la fase poscolonial, la liquidación política y la atomización social de la comunidad, favorecieron la desestructuración de la economía autóctona y permitieron la incorporación progresiva de sus recursos

en la economía criolla de exportación minera, la que se vio satelizada progresivamente por la metrópolis europea. El desarrollo económico del sector rural, se relacionaba con la producción destinada al mercado. Pero esta integración en el sistema de mercados dio oportunidad a que los cultivos comerciales desplazaran a los cultivos de subsistencia destinados al consumo local. Los ingresos monetarios aumentaron, pero el nivel de consumo de alimentos disminuyó para no hablar de los grandes cambios de precios de los productos rurales que fluctuaban fuertemente al ritmo de las sucesivas crisis salitreras, y el deterioro de la relación de intercambio con productos industriales.

Los restos de la economía autóctona no integrada, constituyen finalmente, una economía mínima y residual, de extrema periferia, careciente de los recursos y organización necesarios para su reproducción. La desestructuración social y económica del sector andino de Tarapacá, no condicionaba su renovación, modernización y desarrollo, sino que una simple incorporación pasajera, a modo de

insumos, en una economía satélite de exportación minera dependiente y agotable, produciendo al final su destrucción irreparable. La pérdida de los recursos renovables y de la tecnología agropecuaria autóctona,

precipitó el proceso de proletarización definitiva de gran parte de los aymaras, en una economía criolla estrangulada por un creciente exceso poblacional.

2.2.3 La estructura de la familia. La familia, que antes era extendida, diferenciada y especificada, tenía relevancia fundamental para las demás estructuras sociales. La estructura de la familia aymara sufrió, en la fase colonial un cambio ideológico y real a la vez. El ayllu era, (y la comunidad, el reinado, y el imperio incaico se consideraba como) una familia ex ten ' dida. Por la decapitación y fragmentación del imperio, por la erradicación del culto de los antepasados (los fundadores de ayllus, comunidades, reinos e imperio), por la dispersión de muchos integrantes del ayllu, por el creciente mestizaje, la posibilidad de emigración por la urgencia de fugas para escapar a los tributos y por el debilitamiento de la moral familiar, por todo eso la estructura de la familia perdió consistencia, relevancia y especificidad. Sus dirigentes perdieron autoridad y legitimidad.

En la fase neocolonial, se aceleró el proceso de desfamilización e individualización de la sociedad. La estructura de la familia, más bien de estructura plurinuclear, trigeneracional, se debilitó más en Tarapacá, por la individualización de los contratos y salarios y la registración civil. La sociedad de ayllus se transformó definitivamente en una sociedad de

familias nucleares, y aun de individuos, sin mayores responsabilidades que no fuera para con los hijos menores. Es revelador observar una simple estadística de los libros de bautismo de la parroquia de Sibaya, que acusa los efectos desastrosos de la "integración laboral" de sus hombres en las actividades extractivas del guano y en la empresa salitrera.

La pérdida de la cohesión de la familia extendida y nuclear fue fatal en la comunidad aymara donde tradicionalmente la familia es el pilar de la organización social y económica; además, ella facilitó la emigración y proletarización en gran escala.

Cuadro 4

Nacimientos de madre soltera en Sibaya y anexos,

en porcentajes del total de nacimientos (1742-1907)

1742-1747

4,0%

1752-1768

5,2%

1775-1785

8,0%

1839-1848

21,8%

1849-1858

27,9%

1866-1870

43,0%

1880-1881

22,8%

1897-1907

17,7%

2.2.4 La estructura religiosa. Los cambios estructurales que sufrió la comunidad aymara en el nivel religioso no fueron menos bruscos. La cristianización forzada destruyó virtualmente la estructura religiosa autóctona y estableció una nueva estructura de control religioso que fue experimentado como foráneo y represivo, íntimamente vinculado a la estructura de dominación política y económica. Este cambio, basado en la introducción de nuevos símbolos religiosos, atacó directamente la etnicidad y fue, en gran parte, responsable del traumatismo de la conquista y que estudió Natan Wachtel16. La estrategia aplicada (erradicación de idolatrías y doctrinas) no logró sino parcialmente eliminar la religión autóctona y la obligó -por un lado- a sobrevivir en forma ilegal y camuflada, y -por el otro- a crear un sistema sincrético

maravillosamente enriquecedor: el ingenio aymara logró en muchos puntos “indigenizar” a la religión cristiana y su ceremonial, encontrando un nuevo equilibrio en este catolicismo sincrético andino, que en el curso del s. XVIII se había cristalizado, permitiendo un marco ceremonial y estructural viable para la conciencia social autóctona e indicando a los teólogos y la autoridad eclesiástica la pista para un camino “católico” (y no exclusivamente ibérico) para encarnar el mensaje evangélico en la cultura aymara.

En la fase poscolonial, se debilitó la estructura de control religioso colonia¡, como hemos visto en el párrafo anterior. El Estado criollo

tendió a reemplazar a la Iglesia, desde la introducción temprana de la escuela en zonas aymaras, por un control ideológico-ceremonial de tipo laicista y nacionalista. Con la decadencia de la estructura religiosa única de origen colonial, fue remitida la expresión religiosa y el culto, cada vez más, al dominio privado, por la falta de dirigentes religiosos propios y ministros del culto católico de origen aymara. Por otra parte permitió la proliferación de movimientos religiosos radicalizantes, de inspiración protestante, sectarista y dirigidos por doctrinas religiosas foráneas, que provocaron un panorama de desgarramiento y de desestructuración en

la comunidad en los aspectos religioso, cultural y social.

2.2.5 La modernización de las estructuras andinas. Estamos casi acostumbrados a ver indicado este proceso de subdesarrollo andino con nombres más favorables: como modernización y a escuchar hablar de “el problema aymara”, como si ellos fueran los responsables de las anomalías. ¿Qué se puede decir de esto?

En este resumen del proceso de desarrollo colonial no observamos vestigios de una evolución de las estructuras autóctonas, en el sentido de alcanzar un grado superior de diversificación, especificación y complejidad. Sólo observamos un proceso generalizado de erosión y desmantelación de ellas, hasta su total descomposición. El proceso de desarrollo criollo observado en Tarapacá, basado en los sucesivos ciclos mineros, fue introducido y conducido desde afuera, con los recursos organizativos y medios coactivos de la explotación colonial y neo-colonial. Sólo pudo realizarse este modelo de desarrollo minero “hacia afuera” a costa de los recursos económicos de toda la economía de producción alimenticia y aun de la supervivencia misma de la sociedad autóctona. Si un desarrollo legítimo y auténtico debe tener por lo menos características de emancipación y reforzamiento, entonces hay que descartar de una vez esta calificación inadecuada al proceso histórico que sufre hasta hoy día la comunidad aymara. La verdadera cara de

la modernización, o culturización, o integración de los aymaras en el sistema chileno, o como quiera llamársela, es indudablemente: la del extremo subdesarrollo hasta el agotamiento y la virtual extinción del pueblo aymara. De hecho, los aymaras hoy día están por desaparecer, como pueblo y como cultura, del mapa de Tarapacá, su tierra y su patria.

El proceso de transformaciones estructurales suele considerarse como modernización. La modernización política consistió en la atomización de la estructura política autóctona y en la integración total de la comunidad en el Estado criollo. La modernización económica consistió en la demolición de la estructura económica autóctona y su incorporación en la economía minera de exportación, dependiente, cada vez más, del capital extranjero. La modernización de la estructura de la familia estuvo en la personalización de la sociedad ayllu y su asimilación al modelo de la familia nuclear criolla. La modernización de la estructura religiosa consistió en la descomunalización del culto y la privatización de la religiosidad; sus variadas formas organizativas tuvieron como principal efecto la desestructuración religiosa de la comunidad aymara y la destrucción de su más firme fundamento: lo mitológico y religioso,

Al término de este proceso general de desestructuración, vemos que, en vez de haberse convertido en un sector vital y dinámico de la sociedad criolla “moderna”, el sistema autóctono desapareció, dejando un vacío en el mapa. Este proceso llamado modernización, fue en realidad un proceso francamente etnocida, de occidentalización, propio al neocolonialismo del sistema criollo satelizado. Los intereses que movieron a la sociedad criolla, y a la metrópolis detrás de ella, a encauzar este proceso de modernización de las estructuras andinas, consistieron en las formas históricas de explotación capitalista minera, tanto del ciclo argentífero, como del ciclo salitrero. Al acabarse esta explotación minera, se justifica el suspiro de un director del Instituto de Desarrollo Indígena de Chile, diciendo: “El sector indígena de Tarapacá es un lastre para la economía chilena”.

Este es el panorama del campo histórico concreto en que la Iglesia y su equipo pastoral ha de sembrar la palabra de Dios, sea como fuere la definición y los contenidos de esta labor. Consideramos la situación de subdesarrollo progresivo y de continuo desmoronamiento de la comunidad andina como una grave tara histórica -y una erosión del campo a. sembrar- que la pastoral católica de hoy día no puede ignorar y que ha de ser un factor para su evaluación. Por el compromiso original del régimen eclesiástico con el régimen político colonial y por la simbiosis

entre la Iglesia y los sucesivos regímenes políticos republicanos, que entre todos son responsables del subdesarrollo aymara, es de esperar

que la pregunta por la legitimidad de la presencia de la Iglesia y sus pastores, subyace a la actitud de reserva que éstos encuentran en lo que resta de la comunidad aymara.

2.3 La transculturación planificada

El sistema cultural aymara originario era altamente integrado y coherente, íntimamente vinculado con la ecología andina, de carácter universal-andino con variedades locales, sumamente elástico y de sorprendente capacidad asimilativa, por cuanto el aymara supo -aun bajo la represión colonial integrar elementos europeos de cultura material, reinterpretando, transformando y andinizándolos, sin perder su identidad.

No es posible en este discurso describir, ni en forma resumida, la cultura aymara, con sus valores y normas religiosas y éticas, con su cosmovisión y su mitología/teología, Sólo vale mencionar que el proceso de subdesarrollo global afectó también gravemente al sistema cultural aymara. Este sistema afectado y deteriorado por el proceso de subdesarrollo-modernización, se observa en (los restos de) las pautas

de la cultura material en sus diferentes terrenos y dominios: el idioma, la música, las fiestas, ritos y ceremonias, la medicina andina, los modos de vestir y comportamiento social, la tecnología andina: agricultura de andenes, ganadería de altura, construcción, hidráulica, textil y cestería, cerámica, hierbatería y dietética; sus pautas organizativas del trabajo los conocimientos empíricos tradicionales: ecológicos, mineralógicos, botánicos, metereológicos, económico os; e te.

El subdesarrollo global ha minado el sistema cultural y la conciencia positiva de la identidad cultural e histórica del pueblo aymara y por el proceso de modernización e incorporación se ha acelerado su derrumbe. Hay que constatar que la modernización de que hablamos es un intencionado proceso de transculturización, iniciado por la élite dominante de la Colonia, por motivos de “cristianización y policía”, retomado con nuevos argumentos y mayor refinamiento por la élite criolla dominante de la república.

Bajo las condiciones coloniales, los aymaras trataron, con más o menos éxito, de mantener su identidad étnica y cultural, y sobrevivir

los atentados contra ella por las campañas de erradicación de idolatrías. Lograron éxito por su estrategia de la adaptación externa camuflando su

cultura y su religión, y por la clandestinidad buscando un refugio donde no llegaba el colonizador. Esta estrategia de supervivencia implicó, a nivel psicológico, una actitud de aparente paciencia, modestia y humildad. Los rituales sincretistas, la sobrevivencia de sus costumbres y la indigenización de muchos elementos culturales foráneos, son testigos de ello.

El nuevo impacto de occidentalización, que sobrevino desde el ciclo salitrero con mayor impulso, los sorprendió con estructuras sociales debilitadas y en vías de descomposición. Este impacto sobrepasó los límites de su elasticidad y su capacidad asimilativa. Desde entonces los aymaras de Tarapacá fueron llevados por un proceso acelerado de transculturación y mestización, en que perdieron, paso a paso, su etnicidad, es decir, la conciencia de su identidad étnico-cultural andina. Por un lado, observamos una estrategia criolla de desmantelación sistemática de las estructuras ya erosionadas. Por otro lado aparecen la tecnología occidental y la educación pública como los principales focos de mestización y/o dominación cultural. Ambas son intencionalmente manejadas por el Estado como sus principales mecanismos de dominación cultural y de su estrategia de transculturación que es parte también de la posterior doctrina de seguridad nacional.

En resumen: El proceso histórico de Tarapacá no es de ninguna

manera un proceso de evolución de la sociedad andina, de su cultura y de sus estructuras, sino de un intencionado proceso de descomposición y destrucción de esta sociedad, en ambos niveles. Los ayllus de pastores, centrados en las hierópolis como Cariquima e Isluga, formaron el sector que por más tiempo supo abrigarse en su relativo aislamiento de la alta cordillera, del impacto transculturativo. Sin embargo, ya constatamos que la ética y la conciencia social en estas comunidades, a pesar de asentarse hasta hace un cuarto de siglo en una cosmovisión tan coherente como detallada, están en gran peligro de derrumbarse por la penetración de pentecostales y agentes estatales de la ideología de la modernización y del progreso.

A la Iglesia y su. s pastores cabe dirigir la pregunta: El sembrador que siguió sembrando su campo, desde siempre a ojos cerrados para este proceso de erosión y agotamiento, ¿ha sido un labrador prudente y responsable? La conciencia aymara expresada en su ritual agrícola, lo condenaría por haber "matado" la Tierra.

3. La Estrategia de la Iglesia

3. 1 Una estrategia pastoral-social

A continuación analizamos la actuación de la Iglesia, a nivel

pastoral y a nivel social, para comprender mejor la estrategia de fondo que la orienta. La actuación de la Iglesia en la zona andina de Tarapacá se realiza hoy, al igual que antes, en dos terrenos: la pastoral y la acción caritativa y social, aunque los acentos y estilos se han ido modificando un poco.

La base de la acción pastoral ha sido invariablemente la atención religiosa de las fiestas patronales de cada pueblo. En la mayoría de los casos, la acción pastoral se ha limitado a estas fiestas y aún no se alcanza de este modo a todos los pueblos andinos en sus fiestas. Sin embargo, como se dijo, las fiestas patronales están perdiendo rápidamente su importancia y representatividad religiosa: 1. por la no-participaci6n de un porcentaje creciente de lugareños (en especial los pentecostales, los emigrados temporalmente, los estudiantes, viajeros y otros): 2. porque los directores y profesores de las escuelas, las autoridades municipales, las juntas vecinales, los Carabineros, no las apoyan, las ignoran y tratan de reemplazarlas por fiestas nacionales en el marco de la ideología de la seguridad nacional; 3. en crecientes porcentajes estas fiestas son atendidas por alféreces ausentistas, comerciantes, jóvenes y hasta niños, personas inapropiadas, a veces irresponsables o ignorantes en asuntos de costumbres religiosas; esto, además de quitar brillo, categoría y calidad religiosa a las fiestas, abre camino a la degeneración de las mismas,

transformándolas en fiestas sociales, secularizadas y que rompen con las pautas culturales andinas. Así las fiestas sirven más bien a los intereses comerciales por crearse acceso y buena voluntad en el pueblo; 4. La juventud y la generación joven que han pasado por la escuela nueva, no se interesan o sienten vergüenza por las costumbres y la celebración religiosa; si están presentes es por participar en la vida social, el baile,

el partido de fútbol; 5. Siempre hay excepciones favorables a este panorama de deterioro general. Existen pueblos, como Guatacondo, Mamiña, Jaiña, Chiapa, Cultane, Enquelga y varios otros más, que continúan celebrando sus fiestas patronales, tal vez con menos brillo y menos esmero en el cumplimiento del antiguo ceremonial, pero con la participación de la gran mayoría, si no la totalidad, de sus comuneros. Hay otros, como Cariquirna y Villablanca, que están recuperando estas celebraciones. Finalmente, hay otros, donde una minoría muy dedicada, y aún decreciente, de comuneros se esfuerzan para salvar, si no el brillo de las fiestas patronales, al menos la continuidad de su celebración anual; 6. Sin embargo, y en resumen de lo anterior, la impresión general es que las fiestas patronales dejan de ser claramente comunitarias, de participación general y de carácter religioso y andino.

En este contexto la presencia del sacerdote pierde importancia y funcionalidad para los pobladores y el efecto de esta labor pastoral no es el mismo de antes.

Al mismo tiempo, se observa que los aportes al culto, de parte de comuneros y visitas (aportes a la mantención del templo y otros edificios, y elementos materiales del culto), se reducen cada vez más. El aparato material del culto tiene aspecto ruinoso, descuidado. Se pierden muchos elementos de valor por robo o por negligencia. Los alféreces se limitan -en lo religioso- a poner “velas y flores para el Santo”, sin dejar más recursos para la “fábrica” a la vez que hacen grandes desembolsos para vino y licor, para comida y para “las mejores bandas musicales”, que son bandas de guerra o mejor todavía, conjuntos electrónicos alimentados por baterías de camión. Las chacras de la Iglesia, de los mayordomos o los Santos que arrojaban un ingreso para el culto, están secas, abandonadas o alienadas, sin que nadie reclame y sin que se encuentren otros recursos para costear el culto. En varios pueblos donde hay un gran número de protestantes, ya no se celebran las fiestas patronales. Constatamos que ya no se presentan candidatos al alferazgo, lo que quita atractivo a la fiesta, hasta no celebrarla. Otras veces se presentan personas totalmente ajenas a las comunidades, como profesores o investigadores, para hacerse cargo de una fiesta, movidos por un falso romanticismo, por el noble deseo

de una generosa cooperación con el pueblo, o por lo que sea: pueden estar bien intencionados, pero mal parados en la función de alférez o

mayordomo: desconocen las sofisticadas costumbres, no comparten la cosmovisión, ni la religiosidad, ni la cultura de los comuneros y ayudan a vaciar completamente el cargo y la fiesta de su sentido.

Todo esto, no significa necesariamente que esté muy próximo el fin de las creencias ni de la religiosidad andina, sino más bien su transformación y/o relegación al desprestigio de una nueva semi-clandestinidad. Los hechos no contradicen tampoco la posibilidad de una “reacción de la segunda generación” que podría encaminar un movimiento de reetnificación, tal como lo señala E. Roosens (en: PauweIs, 1983, p. IV).

Claro está que el proceso señalado de degeneración no ha avanzado con igual rapidez en todos los pueblos de la zona. Pero también es cierto que una labor pastoral limitada a las fiestas patronales carece cada vez más de interés, alcance y eficacia. Hay que recordar, además, que los agentes pastorales en su mayoría son visitantes, solamente, que viven y trabajan en una parroquia urbana; que por tal razón no suelen tener una preparación apropiada, ni conocimiento suficiente de la situación local;

que actúan mayormente con una mentalidad y visión pastoral urbana; que su labor no está coordinada, ni dirigida por un plan pastoral rural o andino. Por estas razones se comprenderá que su labor pastoral no se ajusta a las necesidades religiosas existentes, desconoce las expectativas de los aymaras, desaprovecha recursos morales disponibles y oportunidades pastorales existentes.

La “Acción Social” de la Iglesia diocesana de Iquique se ocupa de la zona andina por medio de sus departamentos de “Cárita ‘ s Chile y el Departamento de Acción Social (D.A.S.), Estos departamentos representan dos estilos diferentes de trabajo (Cf. Williams y Yáfiez, 1983) pero ambos coinciden en que no operan en forma coordinada con los agentes pastorales.

El departamento de “Cáritas-Chile” dirige la forma mis tradicional de acción caritativa: repartos gratuitos de víveres y ropa usada de ayuda incidental en emergencias, estos repartos se han institucionalizado, desde 1966, hasta tomar forma permanente y general. Los lugareños andinos están muy conscientes de que existen muchos abusos en estos repartos y

que el llamado sistema de “autoayuda” de CáritasChile está igualmente viciado. El efecto político de estas “obras de caridad” se vio últimamente

reducido por los repartos diarios de alimentos efectuados por el gobierno militar, a través de su red de escuelas andinas. Ambos sistemas de beneficencia son dañinos para el proceso de un desarrollo auténtico, es decir: autosostenido, autocentrado, autodirigido y emancipatorio; crean dependencia, perpetúan la pobreza y el subdesarrollo.

Aparte del sistema de “Cáritas-Chile” y su labor caritativa de repartos, surgio -después de 1973otra línea de acción social de la Iglesia de Iquique, centrada en el D.A.S. Este departamento apoya a la población andina -igual que a la urbana- en sus intereses sociales más urgentes. Se observa también una actividad esporádica de SERPAJ-Chile (Servicio de Paz y Justicia) y de la Vicaría de la Solidaridad de Santiago, con que demuestra ser una respuesta a la política del régimen militar y tener acceso a considerables recursos financieros e institucionales de la Iglesia chilena y del extranjero, en defensa de los derechos civiles y humanos de su clientela (en este caso: andina). El D.A.S. de lquique tomó la dirección de la defensa de las aguas de riego de unos pueblos ubicados en la quebrada de Tarapacá, que peligraban por los intereses de una empresa minera. Otras actividades de desarrollo social son: la construcción de sistemas de agua potable de riego, etc. Cabe destacar que esta forma de acción social de la Iglesia es totalmente nueva en la zona y que ella se ubica en una estrategia de recuperación de influencia, a la vez que

ofrece una sincera ayuda humana y jurídica a una población que de hecho carece de muchos recursos y servicios estimados generalmente disponibles a todos los chilenos.

3.2 Las fuerzas competidoras

La autoridad diocesana representa un régimen religioso, con fines, recursos y estrategias, con objetivos de optimizar su manejo y maximizar su influencia y poder. Desde 1973, ella encuentra, precisamente en la zona andina, a la autoridad político-militar en su camino, representante de un régimen altamente rivalizante. El régimen de Pinochet se caracteriza por su autoritarismo, su estrategia geopolítica de zonas fronterizas y su doctrina de seguridad nacional que no acepta ni rivales ni oposición. Ambos regímenes entran necesariamente en competencia por el acceso

a la clientela: la población andina de Tarapacá. La autoridad eclesiástica que no soporta su eliminación de la zona andina, se ve limitada en la lucha por el control de la población por dos obstáculos: la tradición de virtual abandono en que ella ha dejado la zona andina, y la presencia reciente de sectas protestantes dinámicas y proselitistas, que -a pesar del ecumenismo pancristiano que marca hoy día la política eclesiástica de Europa y del Vaticano- en Chile y América Latina son sus “enemigos

naturales" y que se vinculan al régimen político competitivo. La configuración de fuerzas que resulta de estas posiciones las podemos resumir así:

1. La relación entre el régimen político y eclesiástico, fiel reflejo de lo que se a nivel nacional chileno, es una relación de rivalidad simbiótica, tradicional, por la conquista o defensa de la clientela andina. La rivalidad es simbiótica, si consideramos origen y carácter de la Iglesia chilena, a través de la historia colonial y poscolonial donde observamos la alianza "ab origine" del binomio de la Cruz y la Espada en la conquista y dominación del nuevo mundo con sus masas populares y en la construcción de la nueva sociedad iberoamericana (véase: Koster y Tennekes, 1986,57). La relación es sustancial y estructuralmente positiva. Esta rivalidad simbiótica, sin embargo, pasa actualmente por un período de mayor aspereza, dadas las características del régimen político de turno, de modo que marcaríamos la relación como "negativo-positiva"(-+).

2. La relación con el nuevo régimen religioso que surge actualmente en la zona andina -el pentecostalismo- es una rivalidad de incompatibilidad, dado el radicalismo de las sectas en el rechazo al régimen eclesiástico. La rivalidad en la conquista o defensa de la clientela religiosa es de incompatibilidad, ya que mutuamente no se reconoce la legitimidad de las pretensiones del otro. La relación es

“negativo-negativa”(

3. La relación del régimen eclesiástico con su tradicional clientela andina es la que aquí nos interesa en particular. Aparte de ser una relación débil por su carácter de dominación externa, es una relación de control “patrón-cliente”, control que parece aflojarse poco a poco, pero que se mantiene por la coyuntura de una acentuada presencia militar. Esto se explica porque se presenta como un contrapeso frente al control

ejercido por el régimen político sobre la misma clientela y porque la relación con la Iglesia refuerza, mediante su presencia tradicional en el culto de las fiestas patronales, la resistencia que (parte de) la población aymara -motivada por la “conciencia de la segunda generación”- ofrece ante la presión de rechazar su identidad cultural e histórica, presión ejercida por el régimen político y por el régimen religioso protestante.

La relación Iglesia-Mundo andino tradicional la marcaríamos como “positivo-negativa” (+-), también por la reserva que la Iglesia, antes y después de 1879, ha demostrado ante la religiosidad sincretista andina y que obliga al mundo aymara a observar una cautelosa semi-clandestinidad.

4. La relación entre el régimen político y el mundo aymara

tradicional es la de un control fuerte que se impone “por la razón o la fuerza”. La imposición del control es nueva y va acompañada de fuertes sanciones positivas y negativas. Esta política de control de la población andina logra sus objetivos inmediatos gracias a considerables beneficios ofrecidos a la población, la que aparentemente’ accede vendiendo su primogenitura “por un plato de lentejas”. Con esta expresión definimos la triste situación de los aymaras chilenos que no tienen acceso a los beneficios de la sociedad moderna sin antes renunciar a su identidad étnico---cultural. Como era de esperar, la población recibe sin reservas todas las regalías. Pero, aunque a primera vista no se observan resistencias a la transculturacibri, éstas existen en forma sutil y a modo de resistencia pasiva (indolencia, desinterés). El efecto más visible del proceso de transculturación programada es el debilitamiento demográfico y funcional de la comunidad andina. El aymara es consciente de este proceso y habría que definir la relación como “positiva-negativa (+-).

5. El régimen político se relaciona con el régimen religioso protestante con una relación de franca instrumen talización del pentecostalismo, remunerado mediante reconocimiento, legitimidad y prestigio público. Los objetivos de chilenización, de ideologización, de modernización de estricta organización política de tipo vertical, perseguidos por el régimen político, son apoyados sin ninguna reserva por el régimen protestante

y promovidos a través del pentecostalismo por todo el i-nundo andino. Las sectas son un aliado grato y casi incondicional para el régimen político porque no ofrecen ni oposición ni competencia, y además se

esfuerzan desde siempre por,'modernizar, chilenizar y culturizar" la población aymara por su remodelación del mundo andino. Esta relación es "positivo-positiva"(++).

6. La lucha de los regímenes rivalizantes: eclesiástico y político, por la clientela del mundo andino, agrava la confusión y el desgarramiento que sufre la comunidad aymara como consecuencia del proceso acelerado de transculturización dirigido. En este contexto, cristalizó una polaridad entre: régimen protestante y el mundo aymara tradicional como una relación conflictiva de expansión. El régimen protestante ofrece "renovación, modernización, superación", escapar al menosprecio sufrido desde siempre por el aymara, además, un substituto por la comunidad andina y la autoridad tradicional perdidas y lamentadas por el aymara. En cambio, el régimen religioso protestante exige un precio altísimo: romper con el pasado y rechazar la identidad cultural religiosa e histórica aymara, con un radicalismo intransigente. Su proselitismo agresivo causa fuertes conflictos en el interior de la comunidad andina

tradicional, la paraliza y la destruye, a la vez que promueven un proceso de modernización e integración”, con aspecto de “self fulfilling prophety”. La relación conflictiva y de conquista justifica marcar la relación del régimen pentecostal con el mundo andino tradicional como “negativo-positiva”(-+).

El conjunto de relaciones se resume como demuestra el paradigma representada en la página que sigue. En este conjunto se observa, que tanto el régimen político como el régimen eclesiástico se vinculan al mundo andino tradicional con una misma relación (+-) y es allí donde se origina la relación de rivalidad simbiótica, agudizada, entre ambos regímenes: la rivalidad en la conquista o defensa de la clientela andina. No interesa aquí analizar más allá las otras relaciones de lo ya dicho.

3.3 Los resultados de la estrategia

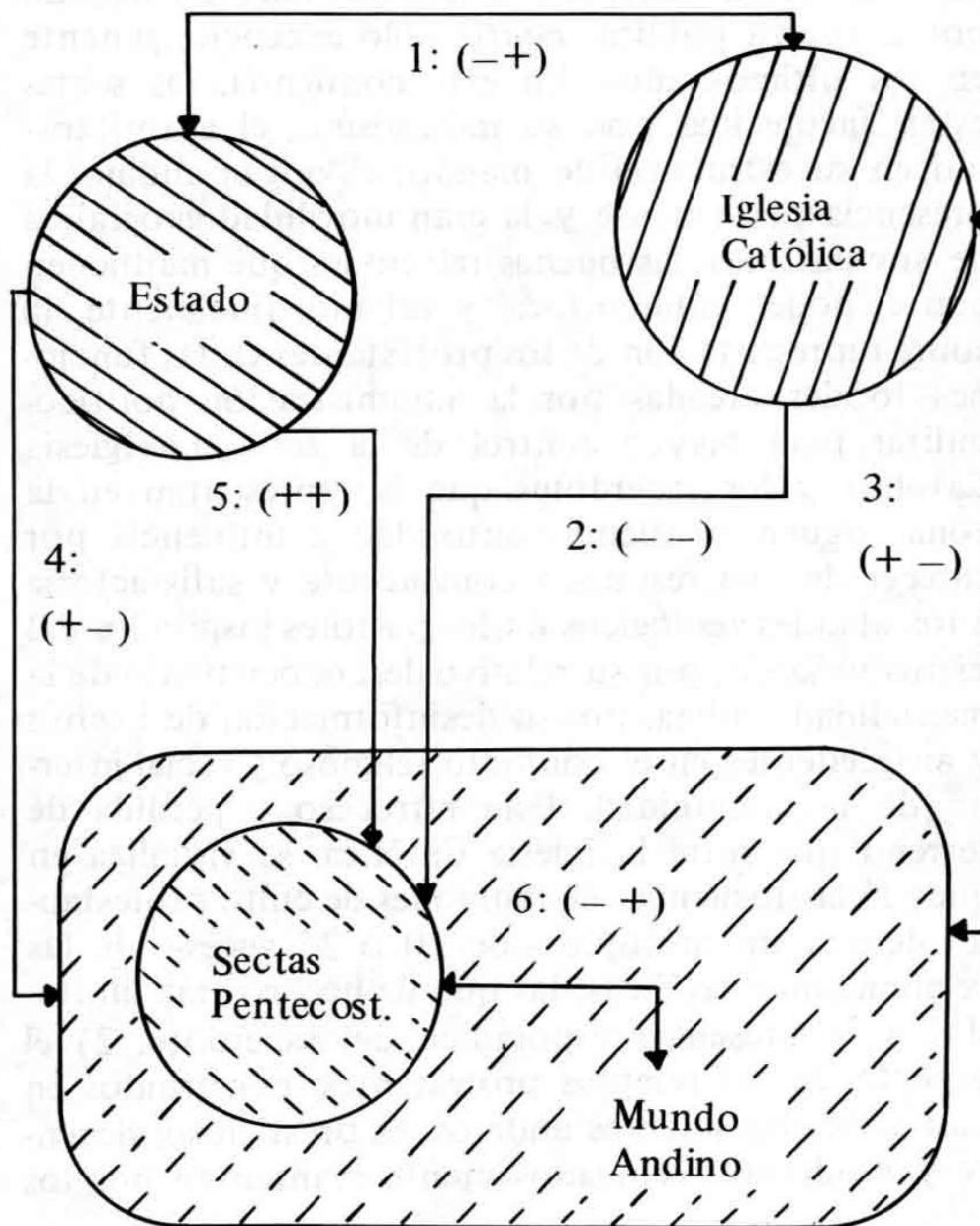
Volviendo ahora al tema de la situación de la Iglesia, podemos estimar mejor los efectos de su actuación desde 1970. Ante el expansionismo de las sectas: la comunidad andina sigue desgarrada por las rifias religiosas, pero el iconoclasmo, condenado por la fuerza pública, ocurre sólo excepcionalmente en los últimos años. En esta contienda,

las sectas están favorecidas por: su radicalismo; el autoritarismo en

su estructura de mando; el origen andino, la presencia permanente y la gran movilidad geográfica de sus pastores; las buenas relaciones que mantienen con el poder público local y urbano; finalmente, la sobre-representaci6n de los protestantes en las funciones locales creadas por la administración políticomilitar para mayor control de la zona. La Iglesia Católica y los sacerdotes que la representan en la zona, siguen perdiendo autoridad e influencia por carecer de una respuesta convincente y satisfactoria a los ataques teolobgicos de los pastores inspirados del Espíritu Santo; por su relativo desconocimiento de la mentalidad andina, por su desinformación de hechos y antecedentes en el conflicto religioso y social interno de la comunidad. Este retroceso o pérdida de terreno que sufre la Iglesia Católica, se visualiza en que: 1) la frecuencia de reuniones de culto protestante alcanza un múltiplo -de 20 6 25 veces- de las celebraciones católicas, las que de hecho están limitadas a la presencia esporádica del sacerdote; 2) el aspecto de los templos protestantes, construidos en casi todos los pueblos andinos, es prestigioso, decente y moderno y cuidadosamente mantenido por los aportes del “diezmo”, todo lo contrario de los templos católicos más bien ruinosos; 3) por la presión de los protestantes, en varios pueblos se ha ido ocupando la plaza ante el templo católico (la que tradicionalmente constituía un espacio de culto indispensable para la celebración de las

fiestas patronales) para la construcción de aulas escolares, casa para profesores, juegos infantiles, parques, etc., imposibilitando así el culto tradicional.

Ante la relativa desatención del culto católico: la Iglesia muestra públicamente su incapacidad de garantizar la celebración del culto. Hasta 1960, la presencia personal del sacerdote no era necesaria para celebrar las fiestas patronales, ya que éstas eran garantizadas por los cargueros, los funcionarios locales y por la comunidad en general. El caso más frecuente era que los encargados locales del culto (fabriquero, sacristán, cantor, mayordomo y alféreces) celebraran la fiesta correctamente y sin sacerdote presente, pero apoyados y sancionados por la totalidad de los comuneros. Actualmente se observa con más frecuencia, tal vez, la presencia del sacerdote -porque su vehículo alcanza a mayor número de pueblos por la ampliación de la red vial- pero los encargados



La Iglesia Católica entre los Aymaras

locales del culto escasean de tal modo que hay que hablar de un franco derrumbe de la antigua estructura religiosa comunal De ahí, la aparente contradicción que a pesar de los viajes más frecuentes del sacerdote, el culto católico tradicional está más desatendido: templos y fiestas se encuentran más pobres y abandonados; enseres del culto descuidados o robados; edificios arruinados; terrenos usurpados; campanas enajenadas por las sectas, por escuelas y centros comunales.

Por otra parte, las instituciones públicas (como son: municipio, junta vecinal, escuela, Carabineros) ignoran las fiestas patronales acentuando su desatención. Como si no existieran, siguen las clases, faenas colectivas, reuniones político-sociales, etc., que ellos organizan igual que en días no festivos. Además funcionarios afuerinos y protestantes lugareño! demuestran en muchas formas el profundo menosprecio con que consideran estas fiestas “paganas” (de los Santos Patrones del templo). En este contexto, los católicos tradicionales no encuentran dónde cobijarse ante la agresividad e insistencia del pentecostalismo. En momentos de crisis personal (por enfermedad, mala cosecha, etc.)

muchos de ellos, ya desanimados por tal abandono, entran en duda, se dejan convencer por los testimonios de los protestantes; a través de la calurosa recepción en la secta encuentran consuelo y salvación en el otro culto, que –contrariamente irradia dinamismo y vitalidad. Luego están dispuestos a pagar el altísimo precio del desarraigo cultural y a renegar de sus Santos y sus queridas costumbres.

Ante la “ignorancia religiosa”: la Iglesia arrastra un lastre más pesado por el abierto desinterés. Entre la juventud y la generación joven, con escolaridad (digamos hasta los 30 ó 35 años de edad), se observa una carencia aguda y generalizada de conocimientos elementales en asuntos de religión pero también de,1 costumbres” de la religiosidad autóctona. La rotura en el proceso de transculturación no podría ser mejor demostrada que por esta sorprendente diferencia generacional de “saber” y “no saber” respecto al riquísimo ritual tradicional andino.

. Esto puede suceder, porque el proceso de socialización se desarrolla bajo el control cada vez más exclusivo de: escuela, gobierno, comercio, radio, etc., con el consiguiente “respeto negativo” frente al complejo de “religión y costumbres andinas”, que demuestran estos agentes de cambio cultural. Su respeto es negativo: no se las ataca, sino que se las ignora, quitándoseles así toda relevancia y prestigio, relegándolas al dominio del atraso, la incultura y el primitivismo. Casi ninguno de

los profesores da clases de religión. Esta asignatura figura como letra muerta en sus programas aplicados a niños de un pueblo profundamente religioso. Más en señal de desinterés o menosprecio del profesor que en testimonio del alumno, ocurre que se da a todos los estudiantes por igual la nota “Bueno” para el ramo de “Religión y Moral”. La clase de

religión en el contexto de la escuela de concentración -en caso que se da- es francamente alienante como el mismo sistema de enseñanza que allí se ofrece: enajena al alumno de su medio social, cultural y natural, para incorporarlo en la sociedad moderna chilena.

El efecto es una religiosidad foránea, efímera y artificial, que pronto pierde sus huellas dejando un vacío total y una desorientación encubierta de desinterés. Suele ser experimentado como un sensible vacío que sólo se llena por los pentecostales o por la ideología secular reinante del modernismo, materialismo, progresismo y nacionalismo. Sucede que la ignorancia con las costumbres no es tan completa como los jóvenes pretenden: asumen esa actitud más por vergüenza, la misma que les hace disimular el hecho que entienden y hablan el idioma aymara. En la mayoría de los casos la juventud demuestra muy poco interés por informarse en asuntos de religión y costumbres, o donde

existe, ella busca satisfacerlo en el medio pentecostal con su pretensión de conocimientos sobrenaturales y secretos sacados de la Biblia. El proceso de creciente ignorancia religiosa entre los católicos andinos acarrea o justifica su desprestigio a los ojos de los protestantes. Mientras los protestantes se vanaglorian con su pretensión de modernidad, por su rechazo radical de las tradiciones andinas, y por su satisfacción con la Comunidad espiritual” en reemplazo de la comunidad tradicional, “mundana”, perdida, la Iglesia Católica debe apoyarse en una base de fieles andinos del sector tradicional, todos apocados y desmoralizados por el derrumbe definitivo de la comunidad andina tradicional, a que la Iglesia no les ofrece en reemplazo la satisfacción de una comunidad alternativa. El proyecto de la “restauración de la comunidad tradicional decaída”, que presenta la Iglesia, no tiene hasta hoy fuerza de convencimiento. Consecuencia de todo esto es un mayo debilitamiento interno del culto de la Iglesia católica andina.

A nivel religioso, los efectos de los tres fenómenos señalados: expansión del pentecostalismo, creciente ignorancia religiosa y ocaso del culto católico tradicional, operan en la misma dirección. Debilitan la posición de la Iglesia a nivel religioso: 1) porque llevan a cuestionar su autoridad religiosa, la legitimidad de su pretensión y la autenticidad de su mensaje; 2) porque demuestran su impotencia e inoperancia como

institución oficial encargada del culto; 3) porque acentúan su pérdida

de influencia en el mundo andino. Estos efectos debilitan de forma alarmante la posición de la Iglesia como encargada del culto.

4. La Praxis de la Iglesia, vista por los Aymaras

4.1 La actividad pastoral y caritativa

Dependiente de la diócesis de lquique, se encuentran aproximadamente 65 pueblos andinos de agricultores y/o pastores. Estos pueblos aymaras cuentan generalmente con una población muy reducida de entre 12 y 40 familias nucleares. La población es muy inestable por el sistema de transhumancia vigente entre los pastores y por la migración estacional o periódica, muy generalizada desde tiempos prehispánicos. Hasta 1955 no existían caminos transitables para vehículos. En 1970 se construyeron varios caminos de penetración y posteriormente fue construido una amplia red de caminos, más bien por motivos estratégicos, de integración nacional, control in terno y defensa externa. La atención pastoral es prestada como siempre (con excepción de las 4 parroquias con sacerdotes residentes hasta principios del siglo veinte) por misioneros voluntarios de las órdenes religiosas que recorren la zona.

En la oportunidad de tal visita pastoral, el misionero llega a la víspera de la fiesta del santo patrono para celebrar un “culto de víspera” (que es la forma más reducida de lo que entre los siglos XVII y XIX era “la novena”). Al día siguiente celebra la “Misa de gloria” con la procesión. Si hay un segundo o tercer día de fiesta, se repiten estas celebraciones. En las horas libres del programa festivo, el sacerdote se dedica a: administrar los sacramentos de bautismo y matrimonio, a visitar enfermos y a rezar “responsos” para los difuntos, a medida que los pobladores y visitantes se lo piden. El tiempo reducido y el ambiente de fiesta no permiten dedicarse a otras tareas pastorales como por ejemplo: instrucción religiosa.

Aparte de esta acción pastoral, se han desarrollado desde 1965, actividades caritativas con distribución periódica de víveres y ropa

usada que provienen de “Cáritas-Chile”. Esta organización de la Iglesia recibe grandes cantidades de tales artículos de una red internacional de beneficencia, donde los católicos de Estados Unidos figuran como donantes de estos bienes excedentarios de su economía. Williams y Yáñez, que analizaron esta acción caritativa de la Iglesia en Tarapacá (1983,63) vinculan la estrategia que la originó con la ideología social

de la Democracia Cristiana, en que el régimen eclesiástico de Chile se siente cómodo. La mentalidad paternalista expresada en estos repartos y su efecto desmovilizador son señalados por los mismos autores (p. 71). Para nosotros es de interés notar que por medio de estos repartos la autoridad eclesiástica continu6 una antigua estrategia del clientelismo, tal vez sin ser consciente de ello.

4.2 La imagen de la Iglesia y las expectativas

Es necesario preguntarse, c6mo el hombre andino, siendo tradicionalmente católico a su manera, percibe -en efecto de esta praxis- a la Iglesia Católica. La imagen de la Iglesia que prevalece en la región o la percepción que se tiene de ella, se compone no sólo de la percepción de su identidad (¿Qué y cómo es la Iglesia, en la percepción del andino?) sino también de la legitimidad de su actuar y sus pretensiones, por último de la autenticidad de su mensaje en culto y palabra. Resumimos a continuación los resultados de una jornada de estudios sobre el tema, realizada en Iquique (1983) con sacerdotes de la región.

En síntesis, respondería el hombre andino de Tarapacá a la pregunta por la identidad de la Iglesia como sigue, suponiendo que sabe manejar los términos utilizados aquí.

La Iglesia es la administradora del culto oficial, que es el culto propio del sector externo, urbano, dominante. Indudablemente, no es el

carácter religioso, bíblico-espiritual, inspirado e inspirador, lo que para el andino define en primer lugar la identidad de la Iglesia Católica. Más bien la percibe como una institución pública, de origen urbano y extraño al medio andino; una institución de control en lo religioso y en lo social; la administradora de los sacramentos de bautismo, matrimonio y del culto oficial, que en la cordillera equivale al culto del sector exterior y dominante. Este instituto se centraliza geográficamente en Iquique (c.q. Santiago, Roma); la administra el Sr. Obispo (c.q. Cardenal, Papa) con

sus funcionarios (sacerdotes y religiosos) y con los recursos materiales de que dispone.

Observamos que tradicionalmente el matrimonio religioso administrado por la Iglesia, era apreciado como la culminación de la familia bien constituida. El bautismo era considerado indispensable. La Iglesia Católica era la única dispensora de ambos sacramentos. Pero este “monopolio” perdió vigencia debido: (1) al pentecostalismo con su “segundo bautismo espiritual y (2) al Registro Civil que urge el matrimonio secular con crecientes sanciones: legales, sociales y económicas

Por lo demás, los católicos andinos (los no-pentecostales)

reclaman sin excepción el bautismo para los niños, no tanto por lo que, teológicamente “da”, sino más bien porque quita riesgos: de salud, de castigo y peligros varios.

Los católicos andinos esperan que la administración del culto y de los sacramentos sea correcta y formal en el aspecto ritual. No esperan que sea inspiradora o carismática.

Otras características de la administración del culto católico, según él mismo son; el formalismo y la burocracia; un servicio deficiente, esporádico, inseguro y pasajero, al modo de la ronda médica que periódicamente debería pasar por los pueblos andinos. Ante la administración del culto oficial, el andino suele tener una actitud de cautela y hasta de desconfianza. Siempre está atento a los “malos” funcionarios del culto que le llegan a veces (autoritarios, cobradores, caprichosos, veleidosos, cómodos, exigentes, atropellad ores...). Contra ellos busca defender sus intereses: asegurarse del cumplimiento formal del servicio religioso a “costos mínimos”.

El hombre andino es muy consciente de la actitud de la Iglesia ante el culto autóctono andino que se mantiene al margen del culto oficial.

El culto autóctono, comprendido bajo el término costumbres”, sobrevive, aunque mayormente al margen del culto oficial católico.

En la larga coexistencia de los dos cultos, autóctono y dominante, el

último se ha ido andinizando en algunos aspectos, acomodando sus

ceremonias hasta encontrar cierto equilibrio satisfactorio. Sin embargo, donde aparece el culto católico en las fiestas patronales andinas, allí se presenta claramente como un elemento foráneo que se inserta en el culto autóctono que supo mantener cierta autonomía al abrigo de la semi-clandestinidad.

En estas condiciones, el “Señor Cura”, funcionario del culto oficial, es considerado como un elemento importante, profesional, necesario, pero no indispensable para las fiestas religiosas. Sin lugar a dudas es un funcionario foráneo, extraño y ajeno al mundo andino a quien los aymaras tratan con respeto y con cierta desconfianza: alertados por 450 años de agresión y represión colonia, disponen hoy día de recursos defensivos muy sofisticados en el trato con los representantes de la Iglesia.

4.3 Recursos y deficiencias de la Iglesia

Todavía, la Iglesia tiene bastante influencia y como tal puede constituir un recurso poderoso para el andino. En los ojos del aymara, los recursos que representa para él la Iglesia, son varios:

En lo religioso/ceremonial, ella sirve, para remediar o evitar

problemas como: plagas, sequías, heladas y otros castigos de Dios; el penar de los muertos y los daños de los gentiles; la muerte y la enfermedad de los niños. La Iglesia es un recurso en cuanto aplaca o previene estos males.

En lo económico/social/político la Iglesia constituye también un recurso apreciable (“Caritas”, apoyo legal, etc.). En este aspecto es solamente un recurso para aquel que con habilidad e inteligencia sabe hacerse amigo con la Iglesia; pero siempre a modo de una alianza, es decir: un acuerdo entre dos entidades, diferentes y rivales, que casualmente coinciden en un interés concreto y pasajero, pero sin compromisos duraderos. Como cualquier recurso institucional, la Iglesia significa también un peligro para la independencia y los intereses del andino.

En lo religioso/ceremonial: los castigos de Dios ocurren cuando el pueblo descuida el culto oficial y los santos, o no los respeta: la bendición de la Iglesia se convierte en maldición exige un contraseguro.

En lo económico/social/político, la influencia de la Iglesia podría ser movilizada en contra de los intereses del andino. Este se pregunta también: ¿,La Iglesia no tendrá sus propios intereses, lo que está persiguiendo en la cordillera, avalándose de la gente pobre y gastando

a costo de ella?

Las exigencias y obligaciones formales, impuestas por la Iglesia a sus clientes, so pena de ser borrados, son mínimas; son formalidades que hay que cumplir, Las sanciones sociales y jurídicas son débiles o inexistentes. No existe uniformidad en las exigencias morales impuestas por los funcionarios de la Iglesia. No hay control ni sanciones en este nivel. Los límites de la institución Iglesia se diluyen así, ofuscando su credibilidad.

La Iglesia no responde a sus necesidades religiosas sentidas, salvo en momentos excepcionales y en casos no esenciales. La legitimidad de la Iglesia le parece dudosa al andino. Donde se le admite legitimidad, sería más bien por la inercia de la tradición.

El andino pertenece a la Iglesia más por tradición ancestral que por elementos de justificación mitológica o teológica. Ante el quiebre de la tradición andina, se cuestiona inmediatamente la legitimidad de la Iglesia, en forma explícita y agresiva por los protestantes y en forma implícita y de incertidumbre por los católicos.

El andino no tiene experiencia de comunidad eclesial. Su contacto con la Iglesia es esporádico y a modo de un cliente que hace uso de sus servicios en el momento necesario. Siempre es consciente que la Iglesia no apoya la organización y tradición andina. Bajo la presión del régimen

pentecostal, ahora esta situación podría ir cambiando, aunque fuera a modo de reacción y para distanciarse de los pentecostales que rechazan su tradición andina “como expresión negativa de su identidad cultural” (Schoffeleers, 1986).

El mensaje de la Iglesia, expresado en culto y en palabra (prédica) cobra escasa autenticidad para el andino. Observamos de hecho una coexistencia del culto oficial con el culto autóctono resumido en las “costumbres” por lo que coexisten también la fe en Dios, en Cristo y los Santos, con la fe en la Madre Tierra, los Mallcus (Espíritus de la

montaña) y otras divinidades andinas. Los dos tipos de creencia no son experimentados como antagónicos sino como complementarios. La fe en Dios es una realidad pero existe una fuerte ignorancia respecto a los contenidos doctrinales del catolicismo fundamentados en la Biblia.

El mensaje de la Iglesia cobra sólo autenticidad para el andino en la medida en que coincide con la tradición religiosa andina y en la medida que esta tradición sea vigente. Con el proceso de cambio acelerado -en lo cultural y en lo social- esta tradición ya perdió mucho de su vigencia, perdiéndose así también la base para que el mensaje tradicional de la Iglesia sea recibido como auténtico y valedero. Esto explica las crecientes

dudas y reservas respecto a la autenticidad y validez del mensaje de la Iglesia. Ese mensaje aparece desvinculado de la situación material y cultural del andino, se apoya sólo en su temor mágico, su formalismo ritual y en la inercia de sus formas tradicionales. Si el mensaje de la Iglesia no le convence más allá, es también porque no existe ejemplo vivo de una comunidad andina cristiana que encarne ese mensaje ni en términos reales ni en términos ideales. Además este mensaje le viene interpretado por diferentes personas religiosas, con notables contradicciones, con diferentes acentos y preferencias.

De hecho los católicos aymaras no encuentran fuera de su comunidad y su templo local con todo lo que éste contiene de sincretismo y costumbres en la Iglesia nada de un hogar espiritual. La pretensión de representar una Iglesia cristiana, bíblica, andina, que ofrecen los protestantes, aparece más convincente, ya que el pentecostalismo es andino en cuanto a presencia en el lugar y dirigencia del culto, con que su mensaje cobra autenticidad.

Esto, y el hecho que la Iglesia jerárquica, extraña al mundo andino, no logra imponer claras exigencias morales, disminuye la credibilidad de su mensaje. Así se comprende también, que la dignidad del modo de vida andina y su ética correspondiente, están mas establecidas en la cultura religiosa autóctona, que en el mensaje de la Iglesia Católica y..la

Biblia.

5. Indigenismo y Teología

5. 1 Las opciones indigenistas

Las corrientes indigenistas de América Latina son varias y tienen todas en común que son corrientes ideológicas derivadas de alguna manera del pensamiento colonialista. Son originarias de grupos no indígenas que defienden con su indigenismo específico alguna política que pretende ser beneficiosa para los pueblos indígenas, y tratan de encontrar apoyo para su doctrina y su política entre dirigentes indígenas. Con esta definición algo satírica no queremos desconocer las buenas y desinteresadas intenciones de algunos ni los elementos de valor que contienen ciertas opciones indigenistas. Todo lo contrario: se trata de evaluarlas brevemente en este párrafo.

El indigenismo propagado con más fuerza y recursos es el indigenismo oficialista de los países latinoamericanos, que a pesar de sus variaciones nacionales persiguen de alguna manera una política nacional de nation-building Aparte del indigenismo nacionalista propulsado por los gobiernos de América Latina, es necesario mencionar otras opciones indigenistas. Las formas de indigenismo no-oficialista, tienen aspecto de reacciones ante el indigenismo oficialista y pueden ser resumidas en las tres que aquí mencionamos.

5.1.1 La opción populista. Esta rechaza la integración de los pueblos indígenas en la sociedad nacional y reivindica el derecho de esos pueblos por conservar su identidad y autonomía. Los que la sostienen son clasificados como grupos pequeño burgueses, desorientados, románticos, sin raíces ideológicas y decepcionados en su propia sociedad y religión. Su proyecto se convierte en una opción romántica que trata de reproducir el sistema autónomo de las naciones indígenas como islas dentro del mar del capitalismo dependiente, refugiándose necesariamente en un aislamiento rígido que resulta imposible,

optando por una regresión y un inmovilismo cultural, sin admitir que los cambios culturales forman parte de la historicidad de los pueblos. En el plano cultural y religioso, se idealiza el universo cultural indígena. Es útil anotar que los representantes de otras corrientes indigenistas, especialmente los oficialistas, han formulado esta crítica.

5.1.2 La opción racista. Esta opción, visible en organizaciones como MIP (Movimiento Indio Peruano) y MITKA (Movimiento indígena Tupac Katari, de Bolivia), creó un consenso en tomo a la reconstrucción del Imperio Incaico, o sea la reconstrucción del segundo Tawantinsuyo. Son anti-marxistas, antioccidentales, anti-capitalistas y en cierta

manera racistas por cuanto diseñaron un proyecto de una sociedad de base poblacional incaica. Son muy sensibles a todas las expresiones de discriminación sufridas en los países dominados por los criollos y prometen en su proyecto del Segundo Tawantinsuyo, una alternativa de vida indígena -en una visión casi mesiánica- de una gran reconciliación cósmica como "única tabla de liberación" para América Latina. Su base económica sería un socialismo indígena. Sus principales dirigentes como Reinaga y Carnero valorizan e idealizan cultura y religión en función de la hegemonía india dentro de su perspectiva mesiánica. Pretenden radicarse en la historia india, pero en realidad es su visión de la historia india y no necesariamente la visión india generalizada de esta historia, lo que explica el apoyo limitado de parte de los indios.

5.1.3 La opción clasista. Esta opción pretende la toma del poder por la clase oprimida, los obreros. Ellos son el sector más organizado que atiende la parte más vulnerable del "sistema", la producción. Por eso la liberación indígena debe pasar por la previa proletarización de los indios, no deseada pero indispensable. La violencia contra los pueblos indígenas es una violencia de la clase dominante contra un grupo étnico que todavía resiste en su situación social de clase explotada.

Más arriba señalamos que en la opción clasista, se reduce la identidad étnica al aspecto económico del problema: "el indio es pobre, entonces

se lo define e identifica como proletario". Su enemigo principal es el capitalismo dependiente con la propiedad privada de los medios de producción. La religión como fenómeno superes truc tural de larga duración es considerada como opio que entorpece la revolución. La doctrina revolucionaria y el Partido asumen el papel de la mitología, la

teología y la Iglesia. Para los pueblos indígenas el proyecto clasista es disgregador, poco respetuoso de su cultura e integracionista, aunque con presupuestos ideológicos diferentes a la opción nacionalista. El arduo camino de la inculturación no entra en consideración por el dogmatismo y la intransigencia de esta doctrina.

5.1.4 El indigenismo chileno. Esta es la variedad chilena del indigenismo oficialista de América Latina expresado en el Instituto Internacional Indigenista. Es un indigenismo nacionalista, que quiere al Indio "nacionalizado". El indigenismo de Chile persigue, más aún que aquel de las repúblicas hermanas del Perú y México, una visión integracionista y transculturativa.

Tarapacá siempre ha sido tratado por el gobierno de Santiago como una "colonia interna", rica en recursos básicos y minerales. Su escasa población aymara, con una economía agropecuaria de subsistencia y

con múltiples lazos con el milenario pueblo aymara radicado en las repúblicas vecinas de Bolivia y Perú, fue considerado desde un principio -1879- como un problema, no grave, pero sí merecedor de una decidida política indigenista nacional.

En Chile como en la mayoría de los países de las Américas, “la política indigenista oficial quiere al indio nacionalizado” (Suess, 1983,37). El “indio chileno”, dentro de esta política integracionista, representa el penúltimo estadio en la siguiente escala de integración de los aymaras: Aymaras de Chile (los que están radicados en el territorio conquistado por Chile) -Indígenas chilenos (de identidad étnica ignorada pero nacionalizados chilenos)- y finalmente Campesinos chilenos (incorporados a la economía y sociedad chilena en calidad de pequeños propietarios agropecuarios y definidos como clase socio-económica de esta sociedad. En la última fase resultará que gran parte de los aymaras originales habrán “desaparecido” por la fusión íntegra entre el proletariado minero/urbano. Esta política indigenista se au tocalifiea como emancipacionista. En términos culturales, la línea “emane¡ pacionista”, según la doctrina indigenista chilena, pasa por los siguientes estadios: Aymara - Mestizo -Civilizado (CF. Suess, 1983,3 7).

Durante el s. XIX y a principios del s. XX, la política gubernamental frente a la población autóctona ha sido de eliminación (en el extremo sur) o de integración y fusión completa (en la Araucanía y en zonas aymaras). Esta política tuvo su expresión en una legislación indigenista de fachada proteccionista que trata a los indígenas como menores e inhábiles. Esta legislación se ¡la ido suprimiendo, paso a paso, por un proceso de incorporación jurídica, que actualmente está culminando por la legislación del Gobierno Militar de Pinochet, quien lo ha acelerado, dentro de su estrategia de la unificación de la nación y la doctrina de la seguridad nacional. Los estudios de Lipsclititz y el análisis de la nueva Ley Indígena NO 2568, de 1979, justifican esta expresión tan dura.

La Iglesia Católica -aunque sin radicalizar SU defensa del Indio- ha protestado con palabras claras contra su aplicación, pero en vano.

El pluralismo étnico representa un obstáculo para la integración nacionalista. La ideología de la seguridad nacional, que es la expresión conteniporánea del nacionalismo chileno y que identifica autoritariamente Estado, Nación y Pueblo, ¡lo admite “pueblos indígenas” ni “nacionalidades autóctonas” en el territorio nacional.

El proyecto indigenista nacionalista, subordinado al capitalismo dependiente y ala coacción del Estado centralizador de sus periferias, trata de incor porar una población indígena no integrada en su propio

proyecto económico y político. Los pueblos indígenas pasan así a ser un “sector subdesarrollado”. La “integración progresiva y armónica” que es objetivo de la legislación indigenista, es desmentida por una violenta realidad que demuestra el proceso de transformación en que los pueblos indígenas “integrados” --esas islas improductivas aunque nadie pasa hambre en ellas”, según Suess, 1983,37- desaparecen con su propio nombre para rcencontrarse individualmente en campamentos mineros o barriadas urbanas.

Los instrumentos del indigenismo oficial son las carreteras que atraviesan los territorios indígenas; el proyecto de desarrollo minero, que estrangula la agricultura andina y que orienta las comunidades a la economía de mercado; y la enseñanza pública con escuelas de concentración e internados para niños aymaras, que desacreditan el “propósito de preservar las culturas autóctonas”, definido por cada Instituto Indigenista, Nacional e Internacional.

En el proyecto nacionalista del indigenismo chileno y latinoaniericano, la cultura autóctona equivale a sus elementos materiales en cuanto útiles para el folklore, la artesanía y la industria turística nacional. La religión y la acción (te la Iglesia cumple una

función aculturadora. La religión cristiana/católica es estimulada en cuanto expresa y divulga la ideología de la clase dominante. La religión autóctona es llamada “superstición propia del atraso” y condenada a la erradicación para el bien y el desarrollo de los propios indígenas. El régimen político de Chile, como de muchos otros países de América Latina, demuestra mayor simpatía para la acción proselitista de sectas radicales foráneas, que con su propaganda persiguen fines más extremos de transculturación religiosa.

Antes de la separación Iglesia-Estado (1925), la Iglesia Católica de Chile estaba sujeta al compromiso político con el Partido Conservador y con el proyecto nacional de Chile basado en una política expansionista y una estrategia indigenista de incorporación, vigentes desde la fundación de la República.

Después de 1925 se rompieron los lazos de ¡dentificación Partidista poco a poco, pero no los de la lealtad con el proyecto nacional que incluye la antigua contradicción con los intereses de la periferia indígena. Después como antes, la Jerarquía ha estado unida al Gobierno, alianza que garantizó el éxito del indigenismo estatal.

5.2 La misionología católica

La misionología, o teología misionera de la Iglesia es fruto de su eclesiología y de su cristología, tratados que exponen “sobre la Iglesia”

y “sobre Jesucristo”.

Consecuencia de la Encarnación del mensaje divino en la persona de Jesús de Nazaret, es que la Iglesia, definida como la prolongación histórica de Jesucristo y como su Cuerpo Místico, realice también en su propio ser esa polaridad: mensaje divino trascendental, pero encarnado en la realidad histórico-cultural. Pero esta realidad es pluriforme e incluye todos los pueblos y todos los tiempos, de modo que hay que hablar de las realidades histórico-culturales. De acuerdo al encargo divino: “Vayan y enseñen a todos los pueblos...” (Mt. 28/19), la encarnación del

Verbo-Mensaje se realiza necesariamente en esta infinita pluriformidad histórico-cultural, para lograr así la catolicidad de la Iglesia. El concepto de “encarnación” del Verbo-Mensaje en los distintos pueblos y culturas, significa precisamente lo contrario de la eliminación de su identidad histórico-cultural: su respetuosa adopción.

La catolicidad, o universalidad, de la Iglesia exige ambos: su apertura receptiva y activa a todos los pueblos y culturas; y su no-identificación con ninguno de ellos en forma exclusiva. La autodefinición de la Iglesia exige tal relativismo cultural so pena de no cumplir aquella misión de “encarnar” el mensaje en todos los pueblos.

Encarnar significa en concreto: diversificar, porque supone reconocer a cada cultura como un campo diferente y apto de encarnación diversificada. Se observa que el relativismo cultural no es absoluto ni radical, porque se excluye del concepto de cultura lo que es el dogma básico del cristianismo (cual contenido eterno del mensaje divino de Redención) dejando su contenido concreto al contexto histórico cultural. Así, San Pablo rechazó la ¡dentificación con una sola cultura y tradición -la hebraica- y reivindicó el principio encarnatorio indispensable para la catolicidad de la Iglesia de Cristo, con su tesis: “Griego con los griegos, romano con los romanos, israelita con los israelitas. Este principio teológico -a pesar del innegable carácter europeo-occidental que de muestra la Iglesia Católica Romana presente en cualquier parte del mundo- siempre ha estado vigente tal como lo demuestran las liturgias autorizadas de los grupos ortodoxos no-romanos: la liturgia bizantina, copta, armenia, etc. El Concilio Vaticano II lo actualizó y estimuló su plena realización en países no-occidentales, como se lee en su Decreto “Ad Gentes”, sobre la actividad misionera de la Iglesia (1965). Lo mismo encontramos en su Declaración “Dignitatis Humanae”, sobre la libertad religiosa (196 5) y en su Constitución Pastoral “Gaudium et Spes”, sobre la Iglesia y el mundo de hoy (1965). Diez años más tarde, el Papa Pablo VI -siguiendo esta misma línea en su Exhortación Apostólica “Evangelii

Nuntiandi”, sobre la evangelización en el mundo contemporáneo (1975)-, escribe, en un intento de respetar y defender la identidad cultural de otros pueblos que entran en contacto con la actividad misionera de la Iglesia Católica: ‘Las Iglesias locales deben traducir el mensaje evangélico en la lengua que la gente entienda y luego trasmitirlo en esa lengua y agrega:

“La palabra ‘lengua’ debe ser tomada aquí en su sentido antropológico y cultural.

En su reciente viaje a Africa, el Papa Juan Pablo 11 postuló, en esta misma línea de pensar, la africanización de la Iglesia de ese continente. Es justo, por lo tanto, concluir que la lealtad a la Iglesia nos empuja a exigirle que se encamine hacia la indigenización en las Americas, pastoral que está dentro de la ortodoxia profesada continuamente, aunque pocas veces realizada, como expone Suess (1983,64): “La práctica misionera en la llamada América Latina era bien diferente. Después de casi cinco siglos de actividad misionera en territorios indígenas, estamos aún en el comienzo. ¿Dónde está la Iglesia India? ¿Por qué no nació todavía? ¿Ignorancia? ¿Traición? ¿Omisión? ¿Incompatibilidad?” (Ibid., p. 65). La monocultura eclesiástica de una Iglesia romanizada contradice muchas declaraciones de buena voluntad sobre la equidistancia de la Iglesia a

las diferentes culturas. La Iglesia indígena demostraría de hecho que el cristianismo no se identifica con una determinada cultura. “Una Iglesia por encima de todas las culturas sería una Iglesia des-encarnada (es decir: imposible e incompatible con su ser). Una Iglesia ligada a una sola cultura es una Iglesia etcnocéntrica, autoritaria y etnocida” (Suess, 1983, 67-68).

Es común escuchar en Chile, en justificación de la línea tradicional en la pastoral indigenista, que “hay una sola Iglesia Católica en Chile’.’. Esta línea pastoral, seguida fielmente por la Jerarquía en zonas indígenas, encuentra su origen en la Iglesia española implantada violentamente por los Conquistadores del s. XVI a partir de su visión de la sociedad como “Cristiandad”. Tal línea pastoral está sintonizada también con el indigenismo nacionalista del Gobierno criollo y anticipa su meta de “integración” por la fusión de los indígenas en la sociedad nacional. Esta integración considera la extinción del pueblo aymara en Chile como una cuestión de tiempo, proclamándose fatalmente que “dentro de 50 años no habrá más indios en Chile”. Suess observa que esta integración, apoyada tradicionalmente por la Iglesia en su propio terreno de la pastoral, “se da en aquello que es del Centro dominante, en la civilización nacional y en la cultura religiosa eclesiástica, y se opone

a la encarnación/inculturacibri, la que se realiza en aquello que es del Otro, i.e. del pueblo aymara” (Suess, 1983,22).
La Iglesia chilena no escapa a la imagen global de la Iglesia “criolla”, latinoamericana, encamada en una versión criolla de la cultura ibérica, esto significa todo menos encarnada en la cultura andina autóctona.
Con Suess, podría definirse la hipótesis que su carácter criollo es consecuencia de la simbiosis entre el régimen eclesiástico y el político durante la Conquista y la Colonia, cuando se implantó la Iglesia en el subcontinente.
5.2.1 La teología/ideología de la cristiandad. La concepción de la Iglesia Chilena (como de toda la América Latina de la Epoca), vigente desde la Colonia y hasta 1925 y más tarde, es la de la Cristiandad, que identifica el orden social, convergente en el Reino o el Estado, con el orden religioso, coincidente con la autoridad eclesiástica. Esta identidad biotica entre Iglesia y Estado tuvo su expresión en el pacto entre la Jerarquía y los Realistas de la Colonia, posteriormente el Partido Conservador, desde los comienzos de la República hasta mediados del s. XX. Según la ideología de la Cristiandad, atacar o defender la religión era atacar o defender la sociedad, y viceversa. Las consecuencias eran un triunfalismo poco evangélico pero apoyado en una teología

"bizantina"; un etnocentrismo cerrado frente a las culturas autóctonas; y una carencia total de crítica al sistema social vigente. El patronato del Estado, parte de la herencia colonial, acentuó el carácter nacional(ista) y comprometido de la Iglesia. Costó una lucha acérrima entre "nacionales" y "ultramontanos", que ganaron estos últimos.

Con la separación Iglesia-Estado (1925) terminó esta institución medieval pero el ultramontanismo que por lo mismo triunfó, se encargó de la antorcha de la ideología de la Cristiandad. El catecismo ultramontano acentuó -junto con el centralismo romano- la intolerancia puritana y el etnocentrismo latino en la Iglesia chilena. Su objetivo era crear una unidad más fuerte en la Iglesia por la uniformización más completa posible (el derecho canónico uniformizado, el uso del latín generalizado, la escolástica restaurada; la formación de sacerdotes en seminarios internados, supervigilados por Roma, etc.).

Los agentes de la restauración eran los sacerdotes, disciplinados por un clericalismo cerrado. El contenido de la teología y eclesiología ultramontana era el catecismo tridentino. Este era sencillamente el catolicismo popular medieval corregido de sus mayores abusos, racionalizado por una argumentación escolástica y orientado por

normas jurídicas que le confirieron cohesión pero también rigidez y austeridad.

Las sucesivas variedades ocurridas en la ideología de la Cristiandad fueron incompatibles con una actitud positiva o una apertura mínima frente a los pueblos autóctonos. Estos eran considerados como (semi-)paganos, extraños a la cristiandad; sólo la integración y fusión completa con la sociedad cristiana chilena podía abrigarles de la persecución y del trato discriminatorio. La expresión: “Hay una sola Iglesia Católica en Chile” cobra relevancia y trae consecuencias en el marco de la ideología de la Cristiandad: explica en particular la armonía que existe entre la pastoral indigenista vigente y la política indigenista nacional. El indigenismo eclesiástico y político persiguen, ambos, la simple integración etnocidaria de los pueblos indígenas al interior de la “sociedad cristiana chilena”, discutiéndose en otro plano, secundario, el sentido preciso del concepto “cristiano”.

No extraña que la Iglesia iberoamericana, y chilena, por su origen colonial mismo, no ha desarrollado la misma capacidad de diálogo intercultural que demuestran hoy día las Iglesias jóvenes de Africa.

No pocas veces sucede que misioneros y obispos iberoamericanos, confrontados con las contradicciones que emanan de su propio etnocentrismo, prefieren evitar la reflexión de fondo o postergarla.

Prefieren retirarse cómodamente en la institucionalidad de la Iglesia e ignorar las incompatibilidades de su teología etnocentrista. Algunos de ellos, llevados por legalismos, escrúpulos o intereses clericales establecidos, van pronto al ataque y cuestionan inmediatamente la ortodoxia del teólogo o misionero que por sus escritos o su praxis les exige dedicarse a esta reflexión. No soportan la idea de una dialéctica entre dogma católico y cosmovisión andina; entre liturgia hispanoamericana y ritual andino; entre Iglesia criolla y comunidad andina. Claro está que el etnocentrismo teórico y práctico que observamos en la Iglesia iberoamericana, tiene sus raíces en la ideología de la cristiandad y

contradice la praxis y la doctrina de San Pablo y del concilio apostólico de Jerusalén. Sin embargo, de ‘la experiencia misionera entre pueblos no occidentales surge continuamente la necesidad de reflexión sobre la relación entre evangelio y cultura, entre mensaje y lenguaje. La experiencia misma inspira la reflexión teológica y hace más fecundo el diálogo intercultural.

5.2.2 Los teólogos sobre etnocentrismo. Monseñor Leónidas Proaño, obispo emérito de Riobamba, Ecuador, y encargado de la pastoral indígena de su país, es uno de los obispos más dedicados a

responder al desafío de superar el etnocentrismo que afecta a la pastoral y la liturgia de la Iglesia ecuatoriana, abriendo paso a los teólogos e insistiendo en que hagan lo mismo a nivel teórico. En 1988, después de una vida dedicada al diálogo intercultural con los quechwas y a la búsqueda de una auténtica pastoral inculturada, Mons. Proaño elaboró a solicitud de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana un documento en que definió con claridad profética y sinceridad evangélica, la actitud de fondo con que la Iglesia y sus misioneros han de presentarse en el inundo andino. No se trata de un documento de reflexión teológica, sino de una declaración profética, en que el obispo Proaño exige una actitud de diálogo combinada con una postura de respeto para la identidad histórica y cultural de los pueblos andinos. Su tesis dice: “en cumplimiento de su misión, la Iglesia debe descubrir la identidad de los pueblos andinos y aportar a su defensa y crecimiento”, porque, según su experiencia, esta Iglesia suele ignorar la identidad étnica del hombre andino, haciéndose así cómplice del etnocidio que continúa cometiendo la sociedad criolla. Es imposible pensar en una pastoral inculturada, si la Iglesia no logra dirigirse primero al hombre andino precisamente en su propia identidad, la que implica estas tres palabras: nombre, historia, cultura.

Nombre: si los andinos (ecuatorianos) se sienten y se auto-identifican

como quechwa, entonces el hablar sistemáticamente de “indígenas” o “campesinos” -término introducido por los indigenistas nacionalistas, u oficialistas, en el medio administrativo, la escuela y la prensa- es ignorar su identidad. “Se habla de ‘campesinos’, ‘porque en Ecuador, en Chile,... no hay Indios’, así nos quieren hacer creer” (Proaño, o.c.).

Historia: reconocer la identidad histórica del hombre andino, exige una postura de lealtad y solidaridad de la Iglesia. Significa reivindicar la historia del andino ---quechwa o aymara-, su desarrollo a través del tiempo y del espacio; sus jefes y héroes; sus caídas, fracasos y derrotas; sus excelencias técnicas; su organización social y política. “Su historia ha sido la historia del silencio, del miedo, del conformismo, la obscuridad y la muerte. Uno de los medios para exterminar a los pueblos andinos ha sido ignorarlos y silenciar su historia. Deber de la Iglesia es ayudar a recuperar su historia” (Proaño, ob. cit.).

Cultura: reconocer su identidad cultural es valorizar esa cultura. No lo hacemos “si no hablamos su idioma, que descubre el mundo profundo de su pensamiento y su sentimiento. ¿Qué siente el Indio en relación con la tierra?, ¿con el trabajo de la tierra, con los ríos y las montañas, con la familia, la comunidad, los difuntos?” (ibidem). Proaño

sigue las huellas del pensamiento indio y destaca en él grandes valores religiosos y cristianos, que le son propios por su herencia andina y que suelen ser ignorados por los predicadores de un catolicismo criollo, iberoamericano. Como testimonio de la larga experiencia de su pastoral inculturada, Proañ o confiesa “que los Indios, cuando se les entrega adecuadamente el Evangelio, se muestran extraordinariamente capaces de comprenderlo y vivirlo” Obid.). Pero, adecuadamente, significa: traducido, encarnado en su propia cultura religiosa.

Claro está que no se trata de un documento teológico, sino de un testimonio profético surgido de la lealtad con su Iglesia, la solidaridad con los andinos y la praxis pastoral entre ellos. Así proclama las pautas mínimas de la pastoral andina ejercida por una Iglesia definida por sus propios teólogos, no en términos de dominación, sino de comunión.

Tal profetismo, de hecho y de palabra, forma la fuente de inspiración para la reflexión teológica, sendero azaroso que siguió sin vacilar Pablo Suess. No era tarea fácil para la teología católica abrirse camino en este terreno. Primero los teólogos tuvieron que descubrir el etnocentrismo que carga su teología y la práxis de la Iglesia.

W. Dupré fue uno de los teólogos que tomaron conciencia de este etnocentrismo, junto con otro teólogo, R. Cote. Este último revisó

la historia de las misiones cristianas y acusó las pretensiones de exclusividad entre misioneros y teólogos. Concluye que hoy día el reto que se ofrece a la Iglesia está en demostrar "cómo conciliar la visión y la vida del cristianismo occidental, con una concepción totalmente nueva de la validez inherente a las diferentes culturas humanas en las cuales se supone que el cristianismo debe ser una realidad encamada, actual, significativa y católica" (Cote, 1980,187). Dupré por su parte se convenció de "que todo intento de buscar y hacer realidad la verdad y la dignidad del hombre -cual es el objetivo de la labor misionera y pastoral- ha de aceptar necesariamente y reconocer el hecho de la relatividad cultural, rechazando al mismo tiempo, cualquier postura que se niegue a discutir sus propias dimensiones etnocéntricas" (Dupré, 1980,170). De no hacerlo, "el miedo al error -tan propio entre los que han de vigilar el depbsitum fidei- se convierte de hecho en miedo a la verdad (y) la fe en la Verdad salvadora se pervierte en una fe que espera la salvación del 'sistema'" (¡bid., 1980,180). Dupré señala la valiosa existencia de teologías y liturgias locales, "como respuesta al desafío de la relatividad cultural y como criterio para superar la autosuficiencia del etnocentrismo, especialmente cuando afecta a una religión que considera su propia condición de Centro como una misión universal" (¡bid. 182).

Resalta la lógica de su conclusión que “las teologías y liturgias locales (aunque, después de medio milenio de catolicismo, la teología y liturgia andina todavía no existen) son los testimonios de una Iglesia que no se autoidentifica en términos de dominación, sino de comunión, conforne a las exigencias de la dignidad, la libertad y la santidad de la persona y de las minorías étnicas- 18

El teólogo chileno, Renato Hasche, SJ, se mueve en un nivel más teórico y menos inspirado en la praxis pastoral andina, pero aun así formula argumentos de mucho interés. El problema teológico, del difícil ajuste entre la Iglesia y la feligresía aymara, se complica, como expone Hasche en un artículo, substancioso, titulado “Antropología Cultural y Evangelización”, porque no se toma bien en cuenta “el revestimiento cultural de la Fe”. Para encarnarse, la Fe necesita de algún revestimiento cultural, pero éste es cambiable y la misma Fe “católica” -por su pretensión de ser “ universal”- acepta a todas las culturas como revestimiento apropiado, o, dicho en términos teológicos, como campo

histórico adecuado para la encarnación del mensaje evangélico. Sin embargo, “de haber nacido en un ‘ ambiente cultural compenetrado por el Cristianismo, dificulta a menudo ver los límites entre cultura y Fe

y las posibilidades de disociación de ambas. Este fue el problema que tuvieron misioneros con la visión de Ricci en la China y de Nobili en la India, no en sus tierras de infieles, pero sí en la Europa católica que los envió" (o,c. p. 81-82). El misionero no consciente de esto, tiene la vista ofuscada y no capta las expresiones de auténtica religiosidad que contienen otras culturas. Hasche reconoce que "cada cultura tiene sus altares al dios desconocido (Hechos 17/23) que al cristiano, por vocación, le toca revelar como el Dios Verdadero y ese debe ser el comienzo de la inserción del Evangelio. No descubrir esos altarcitos es permanecer encerrado en el propio marco cultural, y aún peor, desconocer la conexión de lo cristiano con lo humano e identificar indebidamente la Fe con una determinada cultura, en este caso la propia" (o.c. p. 93-94). El peligro de identificar la Fe católica con la propia cultura es inevitable. Es una forma de etnocentrismo que pesa continuamente sobre el misionero andino y lo transforma, por el carácter mismo de su actividad misionera, en un etnócida potencia¡ muy temible. Hasche distingue aquí el nivel macro cultural (donde se oponen, p. ej., la cultura occidental y la andina) del nivel micro cultural, donde se observan las diferencias subculturales, p. ej. las subculturas urbana, campesina, minera, pescadora, etc., dentro de la cultura chilena). En el nivel macro cultural, todos los misioneros que operan en la zona

andina son, de alguna manera, víctimas de su propia propensión a la miopía etnocentrista. En el nivel micro cultural, los misioneros chilenos -y ¿para qué excluir de ellos a los obispos responsables de la pastoral andina?- están en condiciones más difíciles que los extranjeros para evitar este peligro de la miopía. Hasche, Jesuita chileno que ejerce como catedrático en Teología en la Universidad del Norte de Antofagasta ta, dice con mucho acierto que “el evangelizador debe tener la flexibilidad como para releer sus propios supuestos con los ojos de los que reciben su mensaje, no suceda que la recepción se entorpezca por una falta básica de comunicación cultural. Este problema aparece claro en la predicación de los extranjeros. Ellos, con frecuencia, perciben más claramente la distancia y tienen que hacer un mayor esfuerzo de autotraducción al

ambiente. No es en ellos donde está la mayor dificultad, la está en los de una misma cultura básica (¡.e. chilena) que no siempre captan la distancia entre las subculturas que la integran. Para desarrollar esa capacidad de relectura es muy conveniente tener una visión histórica de la Iglesia para que, por contraste con situaciones anteriores, se pueda relativizar la visión presente y se pueda buscar en el tesoro del pasado la situación análoga que permita entender mejor la actual” (O.C.P. 101).

En el nivel subcultural, el peligro de la miopía etnocentrista de los misioneros chilenos, señalado por el padre Hasche aparece muy particularmente en una valoración preconcebida y tipificada de la cultura aymara, a partir de su propia perspectiva chilena subcultural: urbana, educada, elitista, clerical, académica, o como quiera que se defina.

5.2.3 La misionología de la liberación. En la perspectiva de la teología de la liberación y apoyado en la misionología encarnatoria del Concilio Vaticano II, surgió en América Latina una praxis de pastoral indigenista, llamada “de la liberación” que ganó terreno y atención en los últimos 15 años.

Para Suess, la inculturación del mensaje en las culturas indígenas, es una exigencia previa (aunque en el tiempo simultánea) a una evangelización auténtica, sin manipulación del mensaje divino con fines etnocentristas de dominación cultural que lleva en sus consecuencias al etnocidio. La valoración de la cultura indígena como campo de encarnación apto, digno y necesario para el evangelio, implica una postura de lealtad y solidaridad del misionero con el pueblo indígena en su lucha por sobrevivir, física, económica y culturalmente. Como tal, esta pastoral es una pastoral misionera y liberadora, que ha de defender al pueblo indígena del despojo de sus tierras, aguas y demás recursos tradicionales; respaldarlo en su lucha por un espacio vital mínimo

para sobrevivir económica y culturalmente; liberarlo de la dominación cultural y la explotación económica; en breve, del llamado proceso de “integración nacional” la que equivale al etnocidio planificado.

Sin embargo, la misionología liberadora no es sino una pariente lejana de la teología de la liberación. Suess se inspira de ella, pero no sin expresar sus reservas, porque la óptica de los teólogos de la liberación

peri-nite privilegiar, o incluso aislar, los aspectos económicos de la represión y a la vez reducir y eclipsar los valores culturales y étnicos, que definen la identidad misma de los pueblos indígenas amenazados en su existencia. Igual que en el análisis marxista, y en el análisis del indigenismo clasista, la teología de la liberación reduce la cuestión étnica a una situación de clase económica: el Indio es considerado como pobre. Así subordina la cuestión étnica, como presupuestamente superestructural, a la cuestión socio-económica, como infraestructural.

Para Suess y la pastoral misionera de la liberación, “la cuestión étnica, no obstante sea atravesada por la cuestión social, es más amplia que la cuestión de clases y por eso irreductible a un proyecto de liberación predominantemente económico. El reduccionismo clasista, que considera al obrero único sujeto para la transformación estructural de

la sociedad, también es una forma integracionista de tratar la cuestión indígena" (Suess, 1986,18).

La teología de la liberación no es una teología de los pobres, sino de teólogos profesionales inspirados proféticamente por la injusticia social, que interpretan la situación religiosa de los pobres en la propia perspectiva de los pobres, y con "una opción preferencial por los pobres", tal como lo definen los documentos de Medellín y Puebla. Además, su reflexión teológica se inspira en una praxis pastoral, y a su vez pretende inspirar y movilizar los recursos morales de los pobres que no perciben el Reino de Dios sin una efectiva liberación del terror y la represión, de la pobreza y la injusticia social. Suess observa, interpretando a los pueblos indios amenazados del etnocidio, que la atención preferencial a lo 'universal' pobre (que con toda su mística no escapa de ser una reducción económica) y cristiano, impidió hasta ahora, a la teología de la liberación y a la Iglesia latinoamericana de Medellín (1968, por olvido) y Puebla (1979, por mención sumaria y trato integracionista), de visualizar correctamente la cuestión de los pueblos indígenas. La teología de la liberación tiene más características de una teología genéricamente tercermundista y latino-americana que la de propiamente amerindia: y esto tanto por el sujeto, que hace teología, como por los alcances de su reflexión. Es la periferia de los pobres (el Sur) y de los cristianos (América

Latina) que cuestiona el centro norte-atlántico” (Suess, 1986,18).

La opción liberadora, según Pablo Suess, el más antiguo portavoz de la pastoral misionera de la inculturación liberadora, es la utopía que se inspira en las otras opciones indigenistas (estatal, populista, racista y clasista) por negación o afirmación y que establece puntos razonables para una sobrevivencia de los pueblos indígenas. El proyecto de “liberacibn integral” se empeña en la desaparición de las clases antagónicas en función de la permanencia de las etnias y culturas. Obstáculo para la realización de este proyecto (basado en una teoría social de fondo que al igual que el proyecto racista no quiere ser ni marxista ni capitalista) es el capitalismo dependiente (por ser intrínsecamente antagónico a la sobrevivencia de los pueblos indígenas) y la civilización dominante (no por ser civilización, sino por ser un sistema etnocéntrico y hegemónico). El factor religioso juega un papel importante en este proceso de liberación.

Debemos tener presente que la visión teológica de Suess se inspira en la práctica y la vivencia de su propia actividad pastoral; en su permanente búsqueda a comprender y valorizar la religiosidad indígena; en sus intentos de traducir el mensaje evangélico en un lenguaje cultural

indígena para" in cul turiz arlo". Nada más elocuente que citar aquí un caso ejemplar.

En la región amazónica del Noreste del Ecuador, los indios Huaorani están en vías de extinción por el avance arrollador de las compañías petroleras. Un ejemplo de inculturación digno de citar aquí es un testimonio de pastoral indigenista de la liberación que dio en 1976 el misionero Alejandro Labaca OFM, quien posteriormente fue obispo de esa misma región. Labaca representa un ejemplo real de lo que es una pastoral liberadora entre estos indios, por la adopción de su cultura, expresada en un elocuente ritual de adopción. Cuenta:

"Me levanté inundado de una gran alegría. Tal como estaba, en paños menores, me adelanté hasta el jefe de la familia, Ynihua, y Pahua, su señora; junto a mí se hallaba ya el hijo mayor. Con las palabras: padre, madre, hermanos y familia, me forcé en explicarles que ellos, desde ahora, constituían mis padres, hermanos; que todos éramos una sola familia. Me arrodillé ante Ynihua y él me puso sus manos sobre mi cabeza, frotándome fuertemente mis cabellos, indicándome que

había comprendido el significado del acto. Hice otro tanto ante Pahua, llamándola "Buta bara", mi madre; ella, posesionada de su papel de

madre, me hizo una larga 'camachina', dándome consejos. Luego puso sus manos sobre mi cabeza y frotó fuertemente mis cabellos. Me desnudé completamente y besé las manos de mi padre y madre huaorani y de mis hermanos, reafirmando que somos una verdadera familia. Comprendí que debía despojarme del hombre viejo y revestirme más y más de Cristo en estas Navidades. Todo se desarrolló en un ambiente de naturalidad y emoción profunda tanto para ellos como para mí, sin poder adivinar todo el compromiso que este acto puede entrañar para todos"20

La historia del obispo Labarca relata una decisión y una experiencia de inculturación, expresada en un rito autóctono, que empeña y compromete la persona del misionero mismo. Su postura y actitud es el testimonio entendible de la universalidad o catolicidad del mensaje. Tal postura abre camino a traducir el evangelio en la cultura ajena y encarnar los sacramentos de redención en la existencia precaria del pueblo amenazado, y condenado a integrarse y desaparecer. Demuestra una catolicidad que contradice el falso universalismo de la uniformidad que emana del constantinismo y que, en el fondo, es efecto del etnocentrismo occidental. La catolicidad expresada ritualmente por Labarca, es el camino del misionero que realiza el proyecto de liberación étnica y reivindica la identidad cultural e histórica del pueblo precristiano.

Propia a la pastoral indigenista de la liberación es: la actitud

de solidaridad y lealtad con el pueblo indígena. Su visión de la problemática indígena es: “desde la perspectiva indígena” y “desde adentro”. El agente pastoral ha de “inculturarse para comunicarse”. Así se abre un camino para la indigenización de la Iglesia, exigencia de su catolicidad. La lealtad con el pueblo indígena exige al agente pastoral unos mínima pastoralia para su credibilidad, que son considerados como ”signos indispensables de liberación” (tomados casi en el sentido de “sacramentos de salvación”); éstos son: defender la tierra del pueblo (garantía de su sobrevivencia); aprender su idioma (base de su identidad cultural); incentivar la autodeterminación; capacitar para el contacto (para no caer en los peligros y vicios del capitalismo y la civilización); recuperar la memoria colectiva (prestigiando su identidad histórica); explicitar la esperanza (contra el fatalismo histórico y el determinismo

político-económico); estimular alianzas (previa la auto-liberación del agente pastoral de complicidades con los poderosos que suele amarrarlo como miembro de una Iglesia-cómplice por su historia criolla).

Este último proyecto, u opción, indigenista, llamada “de liberación”, tiene a su favor unos argumentos bíblicos y magisteriales que son claras e incontestables. Además, se coloca en la perspectiva de la Declaración

Universal de los Derechos Humanos, suprema expresión de la conciencia y la ética política de la humanidad, que es atropellada, más aún que citada, por los gobiernos latinoamericanos que la suscribieron.

Sin embargo, el proyecto indigenista de la pastoral de la liberación -igual que el proyecto de Redención lanzado por Jesús fue rechazado por saduceos y fariseos, sacerdotes y escribas, judíos y romanos- es tratado como poco interesante y sospechoso, no sólo por las corrientes dogmáticas en la Iglesia Católica (la del ul tramo ntanismo, del bizantinismo, y la pastoral de la cristiandad), sino también por otras corrientes dogmáticas del indigenismo clasista (marxista) y del indigenismo racista (MITKA y MIP) y por los grupos elitarios nacionalistas político-económicomilita res con sus intereses establecidos, que se expresan en el indigenismo nacionalista. La validez de esta comparación depende de la manera en que Suess sabe articular teológicamente aquella “liberación” a esta “Redención”, cuando reinterpreta los conceptos de la “Buena Nueva” y los “signos sacramentales de salud” -dentro del contexto existencial los pueblos indígenas amenazados de muerte y etnocidio- en un lenguaje comprensible para ellos. Esta pregunta nos interesa en lo que sigue.

6. Elementos para un Plan Pastoral

En este últinio capítulo reuniremos algunos elementos para una pastoral andina. Con este objetivo continuamos también en la perspectiva

del capítulo anterior con que enfocamos la temática. La visión, que antes era básicamente de ciencias sociales, es ahora la de ciencias teológicas. El término “Iglesia” ya no se refiere específicamente al régirnen religioso, a las autoridades eclesiásticas con su estrategia, sus alianzas y su visión política, sino a la coniunidad teológica, autodefinida como Cuerpo Místico de Jesucristo, Proto-sacraniento de redención universal y prolongación activa de la obra salvadora de Jesús. Así, la Iglesia es, como su fundador: divino-humano; espiritual-inaterial; entidad divina encarnada en realidades humanas, sociales y culturales, históricas y coyunturales. Esta Iglesia tiene potencialidad y vocación de extender el continuo proceso encarnatorio de Jesucristo a todas las culturas, pueblos y tiempos, según la última palabra que Jesús ha dicho a sus apóstoles: ---Vayany enseñen a todos los pueblos. Bautícenlos... y enséñenles todo los que les he encomendado. Yo estoy con ustedes todos los días hasta que termine este mu n do” (Mt. 2 8/19-20). Pero ri tmo, discurso del testimonio y método de realizar la inisión, son normados y guiados por el Espíritu Santo: han de ser bíblicos y ejemplificados por la actuación normativa de Jesús de Nazaret y de los apóstoles, a pesar de las condiciones (demasiado) humanas de los ministros eclesiásticos. Si bien el Espíritu Santo guía, así creemos, este proceso, u obra de redención divina, son siempre los dirigentes y miembros (obispos, sacerdotes y

fieles), simples seres humanos y pecadores, que continuamente dan prueba de lo defectuoso que es el instituto de la Iglesia como realidad humana y encarnada. Por otra parte nos lleva la fe en aquella palabra de Jesús que, a pesar de tanta deficiencia, realizará su obra con este instrumento defectuoso: la Iglesia: “hasta que termine este mundo”, porque “las puertas del infierno no prevalecerán contra ella (la Iglesia)”,

(Mt. 16/18), ¡.e.: la mediocridad y la maldad no podrán frustrar este plan redentor de Jesús por medio de su Iglesia.

Consciente de su identidad teológica y su vocación redentora, la Iglesia local de Tarapacá, debe, antes de fijarse un plan misionero y pastoral, meditar y purificar su actitud, inspirándose en la pureza de la palabra de Jesús y en la lucidez de su ejemplo: El mismo se retiró, antes de comenzar su predicación, durante 40 días en el desierto, para meditar e inspirarse en la oración, llenándose del Espíritu Santo y tomando plena conciencia de su misión. Sólo así pudo formular divinamente su mensaje a la humanidad, escoger sus audiencias y sus colaboradores, discernir la fuente de la maldad adversaria y combatirla en la hipocresía de las autoridades de su pueblo. En breve: solamente así pudo Jesús: 1
) renunciar a toda comodidad, egoísmo y orgullo, representados en las

tres tentaciones que sufrió en el desierto, según cuenta el evangelista Mateo (4/1-1 l); 2) anunciar el reino de Dios, “predicando a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista, para poner en libertad a los oprimidos” (Lc. 4/18-19); y 3) denunciar la falsedad de los dirigentes religiosos y políticos de su tiempo, como lo hizo fustigando a escribas y fariseos (véase Mt. 23).

6.1 La Iglesia con Jesús en el desierto

Volviendo del maestro a la alumna: la Iglesia de Tarapacá, y a su misión pastoral para los aymaras, queremos -como en un retiro desértico previo a la misión redentora--- reflexionar un momento sobre la actitud de fondo con que se ha de realizar la actividad pastoral entre los aymaras, y sobre el marco histórico en que ella incide. Esta ha de ser una actitud de humildad y una conciencia de culpa o responsabilidad en tres puntos que gravitan pesadamente sobre la suerte de los aymaras hoy día: 1. su explotación en el pasado; 2. el actual subdesarrollo y el proceso del etnocidio; 3. la acción destructiva del pentecostalismo. Después nos dedicamos a los contenidos del mensaje resumidos en el renunciar.... anunciar.. y denunciar...

6.4.1 La revisión del pasado en una actitud de auto-crítica y con humildad, se impone a la pretensión de sinceridad que mueve a la Iglesia misionera. Es inevitable recordarse de la historia colonial y postcolonial,

cuando los agentes pastorales salen con su mensaje evangélico para el

pueblo aymara. Este pasado no está olvidado. La marca del principio administrativo colonial y neo-colonial, está siempre en las divisiones administrativas de la Iglesia, que sigue fielmente las articulaciones de la administración política del pasado y del presente: cada territorio de la diócesis va de mar a cerro y sigue el modelo de una capital regional en su parte occidental con un territorio indígena en su Hinterland, la cordillera al este. Otra manera de concebir la administración eclesiástica en el Norte de Chile, que respetaría más la identidad étnica del pueblo aymara en la pastoral, podría haber sido a partir de la distinción entre un sector de pastoral urbana-minera ubicada en la franja costera-minera, y otro sector de pastoral andina en la precordillera y cordillera.

Ante todo, es necesario estar muy consciente del profundo trauma que sufrió el pueblo aymara, y que fue causado por: primero, el violento pasado religioso de la forzosa cristianización; luego por el penoso equilibrio de su logrado sincretismo entre sospechas y desprecios de parte de los doctrineros; y finalmente, lo que más daño moral causó a los aymaras contemporáneos: el posterior abandono en el período más desesperante del lento derrumbe de su comunidad y cosmovisión

religiosa. Para el pueblo aymara, profundamente religioso, el sacerdote era indispensable para el culto sincrético al Santo Patrón -fiesta fundamental para la vida religiosa, y social de la comunidad- y para los sacramentos, bendiciones y exorcismos. Grande fue la decepción del aymara por una Iglesia que no respondió a sus expectativas y a sus necesidades más sentidas en el período de crisis por el derrumbe y la anomia causados por la violenta invasión de un progreso destructor de su comunidad y cultura. En ese preciso momento la Iglesia reubicaba sus recursos humanos en lit costa y la pampa salitrera. Sus pastores, progresistas ya, e inspirados en las encíclicas sociales (le 1a época, como “Rerum Novarum” y Cuadragésimo Anno”, y luego por el “aggiornamento” del “Vaticanum Secundum”, no tornaron muy en serio la religiosidad tradicional andina, cultivada por los doctrineros de la Colonia y los curas peruanos.

Así, a mediados del siglo, la atención pastoral fue: eventual, deficiente, pasajera y formalista, desordenada, irrespetuosa y perturbadora, veleidosa y altanera, sin compartir valores religiosos, sin entender ni el idioma, ni la cultura, ni el culto andino. ni las costumbres,

y -obviamente- sin apreciarlos. El menosprecio de muchos pastores

itinerantes, se justificaba: la religiosidad sincrética de los aymaras fue nuevamente tildada de paganismo irremediable Además, sus servicios religiosos costaban tan caros a los aymaras que los solicitaban, que hasta hoy día los mayores recuerdan casos abusivos, con nombres y apellidos. Este es el panorama de la escasa atención pastoral, cuando nos informamos bien entre los ancianos de la cordillera y precordillera. Si éstos son los recuerdos, también ha de ser negativa la imagen y la expectativa que de la lgles¡a tiene hoy día el aymara, retroalimentado por la leyenda negra que siembran los pentecostales. De este modo, en su desesperada necesidad religiosa -por la situación de crisis y anomia- y decepcionados en la Iglesia, muchos aymaras buscaron su consuelo y satisfacción “en el evangelio”, predicado por estos pentecostales, quienes cobraron un precio moral sumamente alto: el rechazo a su identidad histórica y cultural y el retiro de su lealtad a la comunidad, el ayllu y la familia.

6.1.2 El subdesarrollo del presente. De primer orden para los aymaras es el problema del subdesarrollo, no un subdesarrollo propio y natural de losaymaras, sino causado por los sucesivos regímenespolíticos y formas de explotación ocurridas desde laColonia. La conciencia de su situación de subdesarrollo material y cultural penetró con más fuerza y claridad entre los pastores aymaras a mediados de nuestrosiglo, con las

primeras escuelas y los caminos depenetración en el altiplano chileno. En estas décadas,el proceso del subdesarrollo aymara está culminandoen la amenaza del etnocidio definitivo que se acercacon rapidez. Humildad y valentía, creatividad y solidaridad se exige de la Iglesia también en este problema, particularmente, porque en el pasado colonial laautoridad eclesiástica se ha colocado, codo a codocon el régimen colonial en la organización y explotación de la colonia, el entonces Virreinato del Perú. En el pasado poscolonial, la actitud de la autoridadeclesiástica chilena --de acuerdo a la alianza explícita,hasta 1925, y la simbiosis posterior entre régimeneclesiástico y político- fue de silencio y pasividadante el proceso del continuo deterioro que sufrió lacomunidad aymara por el impacto de la empresa salitrera. Bajo el régimen militar que con su doctrina dela seguridad nacional, su estrategia de acelerada incorporación económica, social y cultural, y su legislaciónen materia

de educación, tierras comunales y aguas,está acelerando la desaparici ‘ ión de los aymaras como pueblo. Sin pretender evaluar aquí la actitud y el actuar de la autoridad eclesiástica, es necesario dejar planteada la pregunta e invitar a un sincero y profundo examen de autoevaluación colectiva, referente al punto de la lealtad y solidaridad demostradas con

el pueblo aymara que actualmente está desapareciendo como holocausto al progreso planificado de Chile. El motivo no es otro que la sinceridad y lit credibilidad del mensaje evangélico que los agentes pastorales llevan a los aymaras. Sólo convertidos a la pureza y transparencia de su divino maestro pueden ellos esperar que su palabra sea merecedora de crédito y que llegue al corazón del pueblo aymara.

Se trata concretamente (te la posición y la actuación de la Iglesia -autoridad, clero y comunidad entera- frente a la doctrina de seguridad nacional aplicada a la comunidad aymara a la legislación y reglamentación de la educación pública para aymaras y a la Iegislación sobre tierras comunales y aguas en cuanto afecta a la comunidad aymara.

6.1.3 El espíritu que sopla donde quiere. La presencia del pentecostalismo en el mundo andino es otra anomalía que desorienta profundamente a los aymaras y destruye irremediablemente las estructuras y la cultura de su comunidad. Por lo mismo ha de ser un punto de reflexión íntima, al interior de la Iglesia, el que se refiere a la gravedad y las consecuencias de la incidencia de este movimiento entre los aymaras, sin evitar la pregunta por la responsabilidad que le cabe a la Iglesia misma por el llamado abandono de la comunidad aymara. Mejor que abandono (aunque así los experimentaron los aymaras) sería la expresión: la incapacidad material y carismática3 de la

Iglesia para responder a la extrema necesidad religiosa de los aymaras en estos años. Es necesario reflexionar sobre la actitud de la Iglesia y los agentes pastorales ante el fenómeno pentecostal tal como se ha ido desenvolviendo en el último cuarto siglo.

Tal vez por un falso ecumenismo o pacifismo, tal vez por subestimar las fuerzas destructivas del movimiento simplemente por carecer de una respuesta convincente y de sanciones morales, los agentes pastorales han ignorado a los pentecostales durante los primeros quince años de su actuación. Los actos de iconoclasmo ocurrieron precisamente

en el período posvaticano, cuando la iconolatría tradicional en los templos católicos y las devociones populares habían perdido crédito y fueron marginadas sistemáticamente por el clero a consecuencia del “aggiornamento” que fomentaba una liturgia católica centrada en la Palabra y los Sacramentos. De todos modos, los sacerdotes en visita no supieron reaccionar ante el iconoclasino que se producía a sus espaldas y fuera de su alcance. Sin embargo, los efectos de estos hechos criminales y sacrílegos sobre los católicos fueron, primero, de espanto, angustia e inmensa pena, y luego, por la impunidad de los actos, y la pasividad de los agentes pastorales, de duda, desorientación y anomia. Se han

sentido abandonados por la Iglesia, una Iglesia aparentemente sin fuerza ni respuesta, sin recursos para hacerse respetar y sin inspiración como la que tenían los protestantes. Así se repitió para los aymaras de la región la historia de la Conquista, cuando el Dios y los Santos de los españoles vencieron a los dioses andinos. Esta vez los Santos resultaron impotentes y débiles ante la fuerza del Espíritu Santo que los expulsaba de sus altares y templos. De este modo el Espíritu Santo se inscribe en la mitología y cosmovisión andina como el nuevo dios que encabeza, cual verdadero pachacutec la institución de la nueva era. Y se repitió también el traumatismo de la primera conquista.

Por su parte, la autoridad eclesiástica no reaccionn en forma clara ni decidida durante las dos primeras décadas, expresando que sólo se trataba de algún incidente, de una pequeña minoría exaltada, y de un movimiento foráneo de influencia superficial y pasajera

Habría que estudiar el desarrollo del pentecostalisino entre los aymaras. Habría que aprender del movimiento, que continúa las pautas culturales andinas a la inversa, como el negativo de una foto; que logró ofrecer en su comunidad de Culto como el nuevo ayllu, después del derrumbe del ayllu tradicio¡nal, que en su pastor reencuen tra la autoridad aymara perdida: autoridad política y ritual autoritaria y paternalista, religiosamente garantizada y de gran fuerza moral; que

en su ad min is trae¡ ión de la salud divina, sigue en todo la pauta de la medicina andina administrada tradicionalmente por el yatiri. Habrá que distinguir también los aspectos negativos, alicnantes, destructivos y avasalladores del movimiento. Habrá que reconocer su gran creatividad inspiradora, para definir una respuesta viable en la gran crisis del

derrumbe de la comunidad andina, que es reconocida -aunque se sataniza el pasado andino con su cosmovisión y su cultura, su culto y sus costumbres como continuación y renovación del pasado. Habrá que aprender mucho también de su carisnia y su estrategia convencedora, más allá de la demagogia y de su lograda adaptación ex terna al modo de vida aymara, a pesar del rechazo de la tradición y cultura aymara.

Habrá que reconocer que sus “sacramentos” (como “Palabra (le Dios” y “ Bautizo espiritual “, pero también como la “Imposición de las manos “, los Exorcisinos, cte.) son signos muy comprensibles de salvación pentecostal, aunque espiritualistas, desencarnaelas y escatologistas.

Sea como fuera la cal ificación de su efecto, son sacramentos de gran elocuencia y eficacia, comparados con los sacramentos ortodoxos de la Iglesia Católica.

En esta “meditación en el desierto” es necesaria la humildad porque

la Iglesia y los agentes pastorales no supieron, en el pasado, servir el pan de la palabra a los aymaras en el momento cuando tenían hambre de Dios, hasta agotarse y fallecer en el camino (Mt. 9/36),

6.2 La vocación misionera y pastoral entre los aymaras

Para fines de sis tenia tización, queremos tratar la vocación evangélica del agente pastoral, y de su misión hacia los aymaras de Tarapacá, en tres palabras llenas de reminiscencias bíblicas: Renunciar..., Anunciar..., Denunciar...

6.2.1 Renunciar. A los apóstoles, depositarios de su misión redentora, pidió Jesús repetida y decididamente, dejar casa, hermanos, padres, campos y botes, todo, por el reino de Dios naciente. Esto sucedió pocos años antes de que se les presentó, en esta misma perspectiva, la cuestión de la dimensión cultural de su misión redentora: etnocentrismo judaico o catolicidad. El trasfondo de esta actitud forma una decisión trascendental tornada en el primer concilio "católico", el que fue celebrado por los apóstoles (Cf. Hechos, 15/1-29). En esa oportunidad los apóstoles y demás cristianos reunidos decidieron renunciar al etnocentrismo apoyado por los "judaizantes" entre ellos y adoptar una praxis de relativismo cultural a favor de la catolicidad del cristianismo. La cuestión que causaba grandes discusiones era: exigir, o no, la circuncisión a los neófitos no-judíos, y con ello, su sumisión a la ética, las

costumbres y la cultura judía. En su efecto, los apóstoles mandaron una carta a “los hermanos de otras razas”, para comunicarles esta decisión de “no imponerles ninguna carga más (Hechos 15/23-28), “para que no fueran reducidos a la esclavitud”. Los cristianos judíos fueron, en ese momento, los primeros en tener que “renunciar” a su etnocentrismo en la predicación del evangelio. Así lo hicieron Pablo y Lucas, y muchos otros más. Consecuenternente San Pablo “se negó a ceder” (a las presiones posteriores de los cristianos intolerantes, etilocentristas, de origen judío) “porque de otra manera se habría perdido la verdad del evangelio” (scl. su catolicidad, cf. Gal. 2/ 1 -10). San Pablo, muy formado en la cultura judaica, coniprendió que no solamente se trataba de renunciar -en el “segundo nacimiento” (Jn, 3/3), previo a la predicación del Reino- a la comodidad de la familia y la casa propia, sino también a la matriz cultural propia, para ser “judío con los judíos, griego con los griegos, romano con los romanos y todo para todos”.

Es una tentación casi inevitable, instalarse cómodamente, aún en tierra de misión en su propia cultura y tal vez nadie escapa al autoengaño en este punto.

Sin embargo, una Iglesia ligada a una sola cultura es una Iglesia

etnocéntrica y autoritaria. La misión “ad gentes---, preserva a la Iglesia del narcisismo, del encierro en sí misma y también del autoritarismo del “dueño de la verdad” (Suess, 1983,68).

En la tierra de los Callawayos (Bolivia, que son en un 800% monolingües quechua hablantes, conoce¡nos aquella comunidad de tres franciscanas originarias de una república vecina, muy sacrificadas y devotas, y las únicas religiosas en toda la provincia que está muy aislada y en parte casi inaccesible. Estas religiosas cultivaban, sincera pero equ ivocad am ente, la virtud del patriotismo. Para no “perderse” en aquel medio, formaban un baluarte de su nacionalidad y cultura y guardaban en su comedor gran número de símbolos nacionales: los retratos de sus gobernantes y del Padre de la Patria, el escudo nacional, paisajes y recuerdos de su país, y no menos que 12 banderitas de su patria. Ninguna de ellas hablaba ni entendía el quechua. Podemos plantear que el inconsciente pero acentuado etnocentrismo de aquellas misioneras no permitiría nunca “encarnar” el mensaje redentor en el

pueblo y la cultura callawaya. De lograr algún efecto con sus inmensos esfuerzos habría que caracterizarlo de efectos transculturativos. Sin embargo, estamos de acuerdo con Suess que “la indigenización de la

Iglesia, exigencia de su catolicidad, es condición de su nacimiento en territorio indígena" (1983,70). Muy distinta es la actitud del obispo Labaca, citado más arriba.

Muy habitual en gran parte de Chile, es el caso de los conventos y parroquias de religiosos europeos o norteamericanos, que constituyen verdaderos islotes extranjeros en su barrio, aunque en este caso la distancia intercultural es mínima en comparación con el caso anterior. Igual que comunidades religiosas, es muy corriente que una Iglesia local misionera no logre renunciar a su etnocentrismo, y realice, durante años y siglos de vastas labores misioneras, en cualquier parte del subcontinente, sin ni siquiera darse cuenta de ello. Una larga tradición de labores misioneras y pastorales etnocentristas, pasa a ser una coraza impenetrable, que se encubre de ortodoxia, para continuar lo que se ha llamado una labor de teocolonialismo, totalmente opuesta a su vocación de encarnar el mensaje redentor en las formas culturales y religiosas indígenas.

Para que la Iglesia chilena (e iquiqueña) escape a este peligro de etnocentrismo en su pastoral andina, se le exige una actitud de continua auto-crítica. Se le pide una marcada disposición de renunciar a intereses y privilegios, protegidos por las buenas relaciones con un régimen político que persigue una estrategia de transculturación e incorporación.

La evangelización de los aymaras está estrictamente ligada a una interpelación de la sociedad dominante dentro de un proceso de emancipación integral, que es nada más que un aspecto encarnatorio del proceso de la Redención predicada. “O la misión incomoda a la sociedad circundante, o se coloca a su servicio, continuando... la dominación, y la transculturación”. Citamos a Suess (1983,70), quien se refiere en primer lugar a su propia patria, Brasil.

Sin quedarse en expresiones negativas y limitantes, hay que establecer, positivamente, que para realizar una labor de auténtica encarnación del mensaje evangélico en el mundo andino, es indispensable conocer profundamente la cultura andina, su cosmovisión, sus ceremonias

y costumbres, su ética y sus modales, su tecnología y su estética. Son muy pocos los agentes pastorales que han tenido la oportunidad y la disposición de lograr tal conocimiento. Nadie recuerda que alguno de ellos haya sabido hablar el idioma aymara, panorama que afecta a la credibilidad de sus pretensiones de valorizar la cultura y de aymarizar el mensaje redentor de] evangelio. Sin embargo, sin conocer la cultura aymara -que es la identidad de un pueblo- es imposible aceptar y apreciar, y aún valorizarla.

“Renunciar”, para terminar, implica en este contexto también que los agentes pastorales estén continuairtente disponibles, no en forma restringida, o solamente en momentos convenientes y días particulares, sino con permanencia y con una sincera convivencia en la comunidad, demostrando en los hechos su solidaridad y lealtad con ellà.

6.2.2 Anunciar. El relato de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc. 4/16 ss), es el arquetipo de la proclamación del Reino. Detrás de ello, encontramos la encarnación de Jesucristo que es, teológicamente, el modelo de una pastoral inculturada de salvación liberación. Dicho así no hay peligro de horizontalismo ni de politización de la acción pastoral, y por otra parte evitamos un mensaje desencarnado, espiritualista y alienante.

La encarnación es un misterio central de la fe católica. Dios asumió para siempre en la persona de Jesús de Nazaret, la naturaleza humana. En El se concretizó la pedagogía de la encarnación y liberación que fueron proclamadas en la sinagoga de Nazaret. Existen divergencias sobre el horizontalismo y verticalismo pastoral, pero detrás de todas estas divergencias está el desajuste entre la cristología de descenso (“Dios se hizo hombre”) y una cristología de ascenso (“Jesús de Nazaret asumido como Cristo de Dios”), entre el orden de la creación y de la salvación, entre encarnación y liberación. La encarnación de Jesús de

Nazaret apunta a la liberación integral de todos los hombres y del hombre todo: pobres, oprimidos, ciegos, pecadores... (Lc. 4/16 ss; ef. Is. 6 1 /1 ss), según el símbolum tridentinum. “Por nosotros, hombres y para nuestra liberación, descendió de los cielos y se encarnó por el Espíritu Santo”.

El testimonio de vida de Jesucristo, modelo del agente pastoral, se resume en la imagen del “Buen Pastor”, y su misión pastoral se resume en la palabra de Jn. 10/10: “Yo vine para que tengan vida y vida en abundancia”. Esta palabra es “Buena Nueva” en la medida en que responde a la mala noticia de la vida amenazada de individuos y pueblos, que corre en grandes partes del mundo andino y en toda América. El anuncio de la “vida en abundancia” lo hace el misionero y agente pastoral en un contexto de contradicción cuando las audiencias indígenas de SU mensaje son despojadas de tierras, aguas y de su identidad cultural, en breve amenazadas de etnocidio y, en ciertas partes, de genocidio. Anunciar el Reino significa que el misionero además de renuncia a su propia casa, familia y matriz cultural, solidarice también con los pueblos amenazados y que los acompañe en la defensa de sus tierras, aguas y subsistencia como pueblo. Esto es su testimonio de, vida, según Suess.

Desligar el testimonio de la vida y el anuncio de la “vida en abundancia- de la sobrevivencia física y étnica, sería despojar el Evangelio y crear un dualismo pastoral. En Tarapacá, la solidaridad con los aymaras en las cuestiones de tierra, agua y de su identidad culturaès parte de la responsabilidad antropológica y credibilidad pastoral de la Iglesia.

La inculturación del mensaje evangélico apunta a la inculturación y la indigenización de la Iglesia, hasta realmente edificar nada menos que una Iglesia andina y aymara. Las instrucciones apostólicas en este sentido son antiguas, como aquella que cita Suess (1983, 64-65): “No os empeñéis por nada, no adelantéis ningún argumento para convencer a estos pueblos de cambiar sus ritos, sus usos y costumbres, a no ser que sean evidentemente contrarios a la religión y a la moral... No introduzcáis en ellos nuestros países, sino la fe, esa fe que no rechaza ni ofende los ritos y las costumbres de ningún pueblo, siempre que no sean detestables, sino que muy por el contrario, desea que sean conservados y protegidos”22.

Resumiendo, el anuncio ha de ser: por encargo y según el arquetipo de Jesucristo, sin abstracción de la “mala noticia” y solidarizando sin reservas con el pueblo en sus angustias. La opción por los pueblos indígenas en función de su liberación integral nos exige a redimensionar el sentido de la salvación. La buena noticia de la salvación que soslaya

la cuestión de la tierra, el agua y la identidad cultural aymara, es decir

su sobrevivencia como pueblo, no responde a las malas noticias de su holocausto programado. El Reino no se reduce a la sobrevivencia de los aymaras como pueblo, pero no se realiza tampoco independientemente de ella.

Ahora podemos plantearnos la pregunta: ¿qué significa esta teología pastoral de la inculturación para la labor pastoral en catequesis y celebración de los sacramentos, entre los aymaras de Tarapacá? La pastoral encarnatoria debe guiarse por una visión clara y lúcida de los grandes problemas que agotan a la comunidad aymara: subdesarrollo, despojo de tierras y aguas, enajenación de la identidad étnica, amenazante derrumbe de la comunidad y desaparición de los aymaras como pueblo. Luego, debe disponer de una respuesta clara, satisfactoria y convincente a estos problemas y a los movimientos opresivos o destructivos que los originan: 1) al proselitismo pentecostal que -más que una vitaminización- representa una galvanización alienante y desgarradora para el pueblo aymara en su crisis de anomia; 2) al absolutismo ideológico de la doctrina de la seguridad nacional que justifica y empuja el proceso de transculturización e incorporación; 3)

al desarrollismo capitalista que sacrifica la economía agropecuaria de la comunidad aymara a su proyecto de desarrollo minero-exportador. Esta respuesta no necesita ser un plan alternatívo de desarrollo aymara, autocentrado y emancipatorio, sino una proclamación de su derecho a un auténtico desarrollo, a la vez que una acentuada solidarización. La respuesta debe ser la otra cara del mensaje de la “vida en abundancia” proclamada por el evangelizador, tan indispensable como la primera que es: la redención de los pecados, la salvación en espíritu y en verdad.

Una catequesis inculturada ha de asumir la mitología sincrética y la cosmovisión’ aymara, como marco referencial; ha de adoptar los antiguos valores místicos, religiosos, éticos, culturales y sociales del mundo andino; ha de valorizar la gran sensibilidad del hombre aymara ante los misterios de la existencia humana y del medio ecológico y su ingenio para transformar esta sensibilidad en formas rituales y de comportamiento social. Esto, posiblemente será uno de los valiosos aportes específicos que una Iglesia aymara podrá brindar a la catolicidad del cristianismo.

Una catequesis inculturada sin conocimiento del idioma aymara, no es posible donde se trata de cosmovisión, mitología, mística natural

y ritual andino. La predicación del pentecostalismo en el idioma aymara es uno de sus secretos del éxito, como lo confiesa el pastor Braulio Maman¡ de Cariquima (Van Kessel y Guerrero, 1987,35).

En los sacramentos, el agente pastoral ha de anunciar el mensaje del Reino en signos de liberación y salvación, elocuentes y eficaces. Suess dice que es en las cuestiones litúrgicas donde más falta la audacia y humildad de la inculturación (1983,72). En las luchas cotidianas, los pueblos dominados y despojados necesitan signos visibles para celebrar su marcha de liberación y emancipación. Los sacramentos podrán ser tales signos: “Vivimos aún en una dependencia historica y geográfica que dificulta la celebración de los sacramentos como signos de vida en medio de los pueblos indígenas en una forma transparente e inculturada. Muchos pueblos indígenas cuestionan hoy, a causa de esto, la acción de la Iglesia, la autenticidad de su inculturación y la sinceridad de su diálogo. ¿Cómo pueden celebrarse los sacramentos desligados de la marcha de liberación y salvación de los respectivos pueblos? Todas las liturgias importadas hacen sentir la tensión entre el centralismo de una Iglesia universal y la particularidad de los pueblos. La Iglesia no tiene otra alternativa para mantener su universalidad que la de la particularidad de las diferentes culturas” (Suess, 1983, 73).

La Iglesia debe a los aymaras signos o sacramentos de una pastoral

inculturada. Los siete sacramentos católicos y sus formas litúrgicas necesitan una interpretación complementaria en terreno, para ser signos de salvación y esperanza encarnadas. Esta interpretación complementaria es tarea práctica que cualquier agente pastoral debe asumir como condición sine qua non de su pastoral aymara, aquí y ahora.

En un segundo nivel, tan indispensable como el primero, teológicamente definido como sacramentales, la Iglesia debe signos de liberación y solidaridad en el penoso proceso emancipatorio; signos elocuentes y eficaces referidos a los grandes problemas en que la comunidad aymara está postrada. Suess (1983, 7476) indica en este contexto siete sacramentos complementarios, que la Iglesia -para

anunciar la “vida en abundancia” con credibilidad y eficacia-- ha (le celebrar con tinuaniente en lealtad y solidaridad con los indigenas, “como hernanos en Jesucristo”. Estos son, interpretados y aplicados para el caso de los aymaras de Tarapacá, los siguientes:

1. Defender la tierra y el agua. La tierra es una garantía para la supervivencia del pueblo. Defender la tierra significa -contra el exterminio planificadotestimoniar, anunciar y celebrar la Vida. La

cuestión de la tierra es el nudo hacia el que convergen todas las cuestiones de la vida de los aymaras. Por eso, la Buena Noticia de salvación que soslaya la cuestión de la tierra no responde a las malas noticias. Nunca fue para ellos sólo un medio de producción, y mucho menos un valor de cambio, lucro o acumulación. La tierra es concebida como espacio tridimensional referencia básica de sus valores, lugar de sus mitos, campo de su historia. La Tierra es la madre, de la que nacieron sus antepasados y en que reposan.

2. Aprender la lengua. Contra el etnocentrismo que descalifica la lengua aymara como dialecto o como jerga, el agente pastoral -aprendiendo la lengua y el código cultural del pueblose somete al sacrificio de la encarnación/inculturación para poder comunicar el Verbo que se hace carne.

3. Incentivar el proceso de desarrollo, pero de un desarrollo auténtico que ha de ser basado en una clara conciencia de su identidad histórica y cultural y en el principio de la autodeterminación; que sea autocentrado y auto-gestado, emancipatorio y guiado por sus propios dirigentes que sea basado en sus propios recursos, tecnología y sabiduría y en el pleno acceso a su propio medio natural. No un proceso aislacionista, sino de relaciones en todo simétricas con el mundo circundante y la comunidad nacional.

4. Capacitar para el contacto. El contacto entre aymaras y la sociedad circundante se ha desarrollado mucho, pero por el peso del pasado en un ambiente de desigualdad, del mayor al menor, del dueño al suplicante, del patrón al peón, de la autoridad al sujetado. No ejercen efectivamente los derechos formales y constitutivos asignados a los aymaras como integrantes de la República y la sociedad chilenas, por

falta de los recursos necesarios para asegurárselos. En breve: el diálogo se ha vuelto asimétrico hasta tomar forma de monólogo. El agente pastoral ha de capacitarlo para recuperar este diálogo en términos simétricos.

5. Recuperar la memoria. Escribir la historia de los aymaras de Tarapacá, e introducirla en sus escuelas y asambleas; sistematizar y transmitir su tecnología autóctona, apropiada en lo económico, lo social y lo cultural; coleccionar sus mitos y leyendas; contar sus martirios y sus victorias contra la amnesia oficial decretada. La presencia del pasado abre un espacio para el futuro.

6. Explicitar la esperanza. Contra el fatalismo histórico, contra la anomia paralizante y el determinismo político-económico, el agente pastoral ha de explicitar el Evangelio como salvación, liberación y emancipación integral, sin falsas expectativas y sin espejismos

espiritualistas, mesiánicos o escatologistas. Hay que liberar las inmensas energías morales del pueblo aymara como argumento de la esperanza y alternativa de vida.

7. Estimular alianzas. “La nueva Iglesia misionera, que se ha liberado de complicidades con los poderosos, ayuda a los pueblos andinos, e indígenas en general, a ver sus problemas en conjunto con todos los oprimidos” (Suess, 1983, 76).

6.2.3 Denunciar. Después de la renuncia a su etnocentrismo innato y a los privilegios de su clase y, a veces antes del anuncio explícito del nombre de Jesucristo, el agente pastoral ha de levantar su voz profética, para denunciar las verdaderas amenazas contra la subsistencia del pueblo aymara. La denuncia profética a partir de este pueblo-resto no sólo cuestiona el modelo socio-económico decretado por el desarrollo capitalista, la ideología de la seguridad nacional y los patrones culturales de la sociedad circundante. No es necesario repetir aquí los argumentos históricos y contemporáneos que exigen la denuncia profética. Cuestiona también la práctica de su propia religión y 1a vivencia de su fe, pidiendo el humilde y profundo examen de conciencia de su propia Iglesia local que lo envía. Cuestiona, finalmente el abandono y el descuido, el incumplimiento y el menosprecio que en oportunidades los mismos aymaras demuestran ante sus propias costumbres y ceremonias.

Ha faltado mucho -y los aymaras en la profunda crisis del derrumbe del ayllu han sufrido por su falta, hasta que apareciera el pastor pentecostal- el carisma de un profetimo convincente, que denuncia sin recelos, para salvar misericordiosamente y para alumbrar el camino de salvación y liberación.

7. Conclusiones

A modo de conclusión de este estudio, agregarnos aquí 14 sugerencias para una pastoral más eficaz y respetuosa, más al servicio del hombre andino. Ellas son el resultado, no sólo de nuestras propias reflexiones sobre la historia y cultura de los aymaras andinos y su posición actual al interior de la Iglesia y la sociedad chilenas, sino también de las experiencias pastorales y reflexiones teológicas de misioneros y teólogos latinoamericanos de prestigio y renombre.

1. Se sugiere un trabajo pastoral en base a un equipo de agentes pastorales, seleccionado y preparado, ampliado y constante, que trabajen a dedicación exclusiva, de buena formación humana y profesional (pastor al y antropológica) o bastante experiencia en terreno andino. Con suficiente disciplina de equipo-, altos valores humanos y religiosos, con formación profesional y humana continuada. Hay que abandonar

el “turismopastoral” de los últimos años, y las bien intencionadas “misiones” de boys scouts y colegiales, y aun de religiosos sureños que vienen una sola vez “a conocer” o “para hacer una experiencia”.

2. Para darle un fundamento mínimo y confiable, la pastoral andina debe estar centrada en la comunidad y en las fiestas patronales; recuperando y restaurando el culto con su aparato tradicional (templo, nobiliario, calvarios, campanas, cte.).

3. Otro aspecto administrativo se refiere a la reorganización y redistribucíón de recursos (humanos y materiales) disponibles, y a la ampliación sisteniática de estos recursos.

4. Para una actividad pastoral eficiente y bien asentada, los pastores religiosos deberían ir acompañados, sistemática y continuamente, de laicos locales, encargados del culto y de la catequesis en sus comunidades; éstos han de cooperar en forma comprometida y continuada, y como

“cargueros” en su comunidad. Estimo que no se debe buscar laicos urbanos como asistentes, sino en caso de dedicación exclusiva, para no eclipsar a los laicos andinos.

5. A nivel administrativo, se sugiere una pastoral integrada con las prefecturas de Calama y Arica y coordinada con la pastoral del altiplano

boliviano.

6. Para integrar la pastoral en las estructuras sociales de la comunidad andina, hay que realizar una presencia continua del equipo en sus parroquias andinas, localizadas en centros estratégicos (antiguas hierópolis, San Pedro de Atacama, Cariquima, Camiña, Sibaya, cte.

7. Es necesario coordinar y combinar las labores pastorales con las de catequesis en las escuelas. Es necesario definir -a partir de una visión crítica y una estrategia coherente de desarrollo, propias de los andinos--qué tipo de actividad social y cultural puede y debe apoyar la Iglesia. Es necesario coordinarla asistencia social y cultural con la actividad pastoral.

S. Hace falta una reorganización y una adminístración más estricta de bienes..de las parroquias del sector, con buen cuidado de todos los lugares y elementos de culto: templos y enseres, campanas, y calvarios, cernenterios y plazas, chacras, casas y terrenos.

9. Habrá que encontrarse con los dirigentes de sectas, e ir construyendo y conduciendo contactos con fieles pentecostales, a partir de una clara identidad de culto, todo esto, para recuperar el respeto perdido.

10. Se hace sentir la necesidad de una clara delimitación de competencias, responsabilidades e independencias respecto a las

autoridades civiles y mil¡tares.

11. Se sugiere la formación de una dirigencia religiosa local, que valorice sus pautas religiosas andinas y demuestre clara conciencia de su identidad étnica y religiosa, cultural y social: que sea una formación sistemática de estos dirigentes locales del culto y de los encargados de la catequesis. Al mismo tiempo hay que conducir contactos duraderos

y funcionales entre dirigentes locales del culto de las diferentes comunidades, hasta formar una organización religiosa (-social) entre comunidades. En su formación, hay que evitar exclusiva atención para el culto; hay que incluir en ella la problemática social, econó mica y cultural que aflige al hombre andino.

12. Para mayor eficacia, se sugiere hacer uso intensivo de las radioemisoras en la labor pastoral, social y cultural de la parroquia andina.

13. Prestigiar lo andino: respetar en la reorganización de la pastoral, las antiguas estructuras sociales y comunales; en la reorganización de la catequesis respetar la antigua cultura con su cosmovisión, costumbres, ritos, ceremonias, música, cte.; en las labores de apoyo social y cultural, respetar, valorizar y prestigiar también lo propio (en música, dicta,

medicina, tecnología andina, etc.).

14. Sin más explicación, planteamos la necesidad de estudiar en lo posible el idioma aymara, a pesar de la pérdida "programada" de su práctica en la región de Tarapacá.

Volviendo al artículo de Hasche citado más arriba y asumiendo el mismo nivel de generalidad que aspiran sus conclusiones, recordamos que el misionero y el agente pastoral que predica en la comunidad aymara de Tarapacá ha de estimular y desarrollar, antes que nada, la religiosidad básica que es propia al hombre andino, rescatando y valorizando su inmensa riqueza simbólica y ritual. Al mismo tiempo, como la evangelización es traer la Buena Nueva, "habría que ver cuál es el empalme de ambas: lo que la vivencia religiosa del hombre andino exige y lo que la Revelación trae de respuesta. Con mucha ligereza se ha distinguido Fe de religiosidad en la literatura pastoral contemporánea. En la evangelización y, por tanto, en la inculturación de la Fe, ambas cosas deben llevarse a su encuentro, so pena de que la Buena Nueva quede reducida a una simple "información" y no se inserte en la necesidad humana y religiosa del hombre andino correspondiente" 24

Notas

1 C.I.C., 1917, can. 1448. En el actual Código, de 1983, el Patronato no es tratado. Lo

más cercano es el llamado “patrocinio gratuito” (can. 1464).

2 Tarapacá fue considerada y tratada desde un principio como colonia abastecedora

de grandes cantidades de materias primas. Nos encontramos en la época del

colonialismo que en su versión chilena se expresó en conquistas de territorios---va

cíos”adyacentes y cercanos: Atacama, Tarapacá, la Araucanía, Tierra del Fuego, las

islas oceánicas..., todos gobernados desde un comienzo según los principios y las

estrategias internacionales de la administración colonia¡. Estas son: homogencización

de la cultura (llamada chílenización, o culturización), reorganización de las

estructuras política, administrativa y económica que son todas centradas en la

capital colonizadora, control de los sistemas de comunicaciones y transportes, fuerte

presencia de militares, empleados públicos y profesores, que son enviados desde el

centro colonizador, etc.

3 Las otras parroquias eran: lquique (desde 1862), Negreiros (1893) y las cuatro antiguas

parroquias coloniales: Pica, Tarapacá, Sibaya y Camiña, creadas a principios del s.

XVI.

4 Así lo formuló un decreto municipal de Pica, de 1902.

5 Crónicas del Convento Franciscano de San Antonio, lquique, 1906.

6 Los nombramientos de párrocos para el interior andino se sucedieron cada vez más rápido, pero esto respondía a exigencias del derecho canónico para cubrir las jurisdicciones. Posteriormente se prosiguió con nombramientos de misioneros plenipotenciarios, reduciendo formalmente el territorio andino a "tierra de misiones".

Esto daba oportunidad a nuevos brotes de intolerancia ortodoxa, especialmente entre sacerdotes "chilenizantes".

7 Toledo, Fr. de; 1867, Memoria¡ que dio al Rey nuestro Señor, del estado en que dejó las cosas del Perú... Relaciones de los Virreyes, vol. 1, p. 3-33;ed. Sebastián Lorente, Lima.

8 Apacheta: huaca en forma de piedras amontonadas en los pasos altos de la montaña.

9 El conjunto de "costumbres populares andinas": con la palabra costumbre, los aymaras indican cualquier ceremonia religiosa autóctona. El uso de este término críptico se explica por la necesidad de camuflar sus expresiones sincréticas y defenderlas de las sanciones de la autoridad religiosa y del menosprecio de los criollos.

10 Los nuevos erradicadores de idolatrías reaparecieron recién bajo el régimen chilenizante de la integración y la modernización, en la forma de sectas pentecostales

y adventistas; estos volvieron a encontrar el diablo y la idolatría en el culto del catolicismo popular andino.

11 Posteriormente esta zona agotó su elasticidad para responder a la demanda siempre

creciente de la empresa salitrera.

12 Cf. H. Buechler: The Masked Media, 1980, Mouton.

13 Para la definición y el modo censal de los aymaras de Chile, véase: J. van Kessel:

Los aymaras contemporáneos de Chile (1879-1985); su historia social; CIREN, CIS-16;

lquique, 1985 pp. 7, ss.

14 Véase: Van Kessel, 1980, pp. 219-260.

15 Citado en: Oleachea, 1969, 375.

16 La visión des vaicu s, París, 19 7 1.

17 Cf. J. Comblin, la Iglesia y sus tres tipos religiosos, MS, 1966.

18 Dupré, 1980, 182; cursivos de JvK

19 Véase: Teología y Vida, XIII, NO 1-2, 1972, p. 79-106.

20 Citado de: Obispo Alejandro Labaca, 1976; en: Vida Nueva, NO 1608 (21-11-87), P.

28 (2448). Posteriormente, en 1984, Labaca fue obispo de los Huaorani y mur¡¿ entre

ellos en 1987.

21 Sólo 15 años despues de su aparecer, los agentes pastorales respondían en sermones

a las acusaciones de los pentecostales y a sus puntos doctrinales; y 20 años después,

después de la destrucción del templo católico de Pisiga, el obispo diocesano reaccionó

en forma pública, respondiendo al pastor pentecostal responsable.

22 Otras formas de presencia restrictiva como del llamado “turismo pastoral”, de

las “misiones de veraneantes” y de las “prácticas de terreno” para fines de una

experiencia pastoral multifacética de seminaristas y otros, no parecerían en los ojos

de los aymaras un servicio a su comunidad, sino más bien de ésta a los visitantes.

23 Instrucción de la Santa Congregación para la Propagación de la Fe, 1659, en:

Collectánea S.C. de Propaganda Fide, Roma, 1907, 2a. ed. Recordamos que el Papa

Juan Pablo II en su primer viaje a Africa estimuló la “africanización” de la Iglesia.

24 Citado de R. Hasche, SJ (1972, 105); cursivos de JvK.

Bibliografia

Aliaga, R., y J. Osorio.

1980.

El episcopado chileno; en: Mensaje, NO 299-300 - 301-302-303.

Anónimo.

1889 (1572). Memorial para el buen asiento y gobierno del Perú; Col. Doc. Inéd. Archiv.

Indias, vol 94, pp 164 - 225.

Arriaga, P. de

1621.

Extirpación de la idolatría del Perú; Ed. BAE t. 209 (1968), Madrid.

Bax, M.M.G.,

1987.

Religious regimes and state formation: towards a research perspective; en:

Anthropological Quarterly, vol. 60, NO 1, pp. 1- 11.

Carmona, J.

1981.

Cosmovisión andina; ms., Antofagasta.

Cote, R.

1980.

Pretensiones de exclusividad en la historia de las misiones cristianas; en:

Concilium NO 155, pp. 183192; Madrid.

Cuneo-Vidal, R.

1977.

Historia de lá fundación de la ciudad de San Marco

de Arica; en: Obras Completas, T.V.; vol. 9; Lima.

Davies, Th.

1973.

Indian integration in Perú, 1820-1948; overview; en: The Americas, vol. 30, pp.
184-208.

Díaz, L.

1976.

El pensamiento social del Cardenal Silva Henríquez; Santiago.

Dupré, W.

1980.

Etnocentrismo y relatividad culturá; en: Concilium NO 155, pp. 169-182; Madrid.

Duviols, P.

1971.

La lu�e contre les religions autoclitones dans le Péru colonial; 1'Lèxtirpation de l´ídolitrie" entre 1532 et 1660; Lima.

Gobierno de Chile.

1981.

Ley Indígena NO 2.568 de 1979; en: Mapuches; París.

Godoy, H., (ed.).

1971.

Estructura social de Chile; Santiago.

Guerrero, B.

1980.

La violencia pentecostal en la sociedad aymara. MS: lquique.

1978.

Los pentecostales y el proceso de desintegración de las comunidades indígenas del Norte Grande de Chile, Memoria de título de la U. del Norte, Antofagasta.

Hasche SI, R.

1972.

Antropología Cultural y Evangelización en: Teología y Vida, XIII, NO 1-2, 1972, p. 79-106.

Irarrázaval, D.

1983.

Cultura- Religión-Poder del pueblo chileno; una mirada andina; MS, Puno.

Kessel, J. van.

1980.

Holocausto al progreso: los aymaras de Tarapacá; Arristerdam.

Kessel, J.v., y B. Guerrero

1987.

Sanidad y salvación en el altiplano chileno: del yatiri al pastor; lquique, CIREN-CIS 21.

Klaiber, J.

1981.

La escasez de sacerdotes en el Perú: una interpretación histórica; en: Histórica, vol 5, NO 1, pp. 1-19.

Kubler, G.

1963.

The quechwa in the colonial world; en: HSAI, vol 2, pp. 331-410.

Lipschutz, A.

1968. Perfil de Indo-América de nuestro tiempo; Santiago.

Meza, L.

1960.

La poblaci6n salitrera según los censos; en Rev, Geográfica de Chile, NO 15 pp. 37-40 y NO 18, pp. 22-35; Santiago.

Nieto SJ, A.

1980.

La Iglesia Católica en el Perú; en: Historia del Perú, Ed. J. Mejía Baca, vol. XI, pp. 417-601.

Oleachea, J.

1969.

Sacerdotes indios de América del Sur en el s. XVIII; en: Revista de Indios, NO 115-118, pp. 371-392; Madrid.

PauweIs, G.

1983.

Dorpen en gemeenschappen; Lovaina.

Peña Montenegro, Alonso de la

1771 (1661). Itinerario para párrocos de Indios en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administraci6n; Madrid.

Pérez, E.

1978.

Desarrollo y desintegraci6n; un estudio de las comunidades indígenas del altiplano del Norte Grande de Chile; Memoria de título de la U. del Norte, MS, Antofagas ta.

Pinochet, A.

1974.

Geopolítica; 2a. ed., Santiago.

Poblete, R.

1965.

Crisis sacerdotal en Chile; Santiago.

Podestá, J.

1980.

Educaci6n y subdesarrollo en el Altiplano Chileno Aymara, lquique, CIREN.

Proaña, L

1988.

La misión evangelizadora de la Iglesia; MS.

Quiroga, P. de

1922(1563). Libro intitulado Coloquios de la verdad, Sevilla.

Schoffeleers, M.

1986.

Christ in African folk theology; the Nganga paradigni and its modalities; Paper presentado en el Africa Congress; Provo-Utah, USA.

Suess, P.

1983.

Culturas indígenas y evangelizaci6n; CEP Lima.

1986.

Alteridad-Interación-Resistencia; en: ”Antropólogos y misioneros: ¿posiciones incompatibles? Simposio del 450 Congreso Internacional de Americanistas (1985); pp. 7-21.

Termekes, J., y P. Koster.

1986.

Iglesia y peregrinos en el Norte de Chile: reajustes en el balance de poderes; en: CIREN-CIS Nº 18, pp. 57-86, lquique.

Tibesar, A.

1955.

The Alternative: a study in Spanish-creole relations in seventeenth-century Perú; en: The Americas, vol 11, pp. 229-284.

1957.

The franciscan doctrihero versus the franciscan misionero in seventeenth-century

Peru; en: The Americas, vol 14, pp. 115-124.

1970.

The peruvian church at the time of independence in the light of Vatican 11; en:

The Americas, vol 26, pp. 349375.

1983.

The supresion of the religious order in Peru, 1826 - 1838, or: the king versus

the peruvian friars: the king won; en: The Americas, vol 39, pp. 205-239.

Trelles, E.

1983.

Lucas Martínez Vegazo; funcionamiento de una encomienda peruano inicial;

Lima.

Vásquez de Espinoza, A

1969(1628). Compendio y descripeffin de las Indias occidentales; ed, BAE, Madrid.

Williams, 0., y B. Yáñez.

1983.

Pastoral social Andina; Memoria de título de la U. del Norte;